ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ **ЖУРНАЛ**

ТОПОС **№2**, 2010

ISSN 1815-0047

Журнал включен в международную базу данных
The Philosopher's Index

Адрес редколлегии:
journal.topos@ehu.lt

Информация о журнале размещена на сайте:
http://topos.ehu.lt

Адрес издателя:
Европейский гуманитарный университет
Tauro st. 12, LT-01114
Vilnius Lithuania

СОДЕРЖАНИЕ

РЕЦЕНЗИИ

CONTENTS

СУЧАСНЫ АГУЛЬНЫ КРЫЗІС З ПУНКТУ ГЛЕДЖАННЯ ТЭАРЭТЫЧНАЙ КУЛЬТУРАЛОГІІ

Мікалай Крукоўскі[1]

Abstract

The issues of cyclic culture development are regarded in the article. The author proves the thesis by means of many examples from history of culture of different epochs. In particular, under the conditions of a post-industrial society, relations between modern people and artistic sphere are producing an increasingly tangible influence of sensitive mass culture. On the whole interaction between global cycles and human values is one of topical issues in many different sciences, not only in culturology. Economic cycle refers to the periodic fluctuations of economic activity about its long term growth trend. The cycle involves shifts over time between periods of relatively rapid growth of output (recovery and prosperity), alternating with periods of relative stagnation or decline (contraction or recession). There are enough similarities between economic and social-cultural cycles. So the global financial crisis is just a part of general socio-cultural crisis. A key question is whether there are similar mechanisms that generate recessions and booms that exist in modern civilization so that the dynamics that appears as a cycle will be seen again and again.

Keywords: culture, cyclicity, crisis, civilization, style, values.

Няма больш практычнай рэчы, чым добрая тэорыя, гаворыць старадаўняя філасофская прымаўка, маючы на ўвазе заўсёдную неабходнасць адзінства тэорыі з практыкай. Але на першы погляд можа здацца, што загаловак нашага артыкула пакутуе на вострую лагічную супярэчлівасць, бо імкнецца аб’яднаць у сабе вельмі ўжо далёкія між сабой праблемы сённяшняга жыцця. Тое, што разумеецца звычайна пад словамі «сучасны агульны крызіс», мае сёння настолькі канкрэтныя асаблівасці, што востра зачапляе чалавека, нават увогуле не звязанага з навукай (напрыклад, абвальны рост цэнаў, распад сексуальнай маралі, павелічэнне злачыннасці, нарастанне карупцыі ў кіруючых органах, знекшталцэнне эстэтычнага густу, разлажэнне сучаснага мастацтва, распад сям’і і г. д.). Тэарэтычная ж культуралогія і сёння яшчэ некаторымі маскоўскімі спецыялістамі-культуролагамі з-за сваёй, як яны сцвярджаюць, абстрактнасці і схематычнасці, не ўхваляецца, хоць азначаная агульнасць крызісу якраз і

[1] Мікалай Ігнатавіч Крукоўскі – прафесар, доктар філасофскіх і кандыдат філалагічных навук, член-карэспандэнт Міжнароднай Акадэміі навук Еўразіі.

прадугледжвае неабходнасць менавіта тэарэтычнага, а, значыць, у пэўнай меры і абстрактнага падыходу да гэтай праблемы. Нават Карл Маркс, прыхільнік вядомага тэзіса аб практыцы як крытэрыі ісціны, пісаў некалі ў сваім *Капітале*, што ў палітэканоміі як навуцы грамадскай галоўным інструментам даследавання з'яўляецца не мікраскоп і хімічныя рэактывы, а абстрактнае мысленне.[2] І Маркс тут не памыляўся – амаль тое ж самае адносна даўно ўжо сцвярджае і агульная тэорыя сістэм[3], якая законна прэтэндуе сёння на ролю асновы амаль што усёй навукі сучаснага, як яго некаторыя крыху паспешліва[4] называюць, інфармацыйнага грамадства.

Падмуркі і перадумовы сучаснага агульнага крызісу

Сапраўды – тое, што маецца на ўвазе пад выразам «сучасны агульны крызіс», – заключае ў сабе настолькі шырокі і стракаты веер значэнняў, што нават слова «агульны» можа гучаць сумнеўна ў гэткім кантэксце. Што агульнага, здавалася б, можна бачыць, напрыклад, паміж сучасным сусветным фінансавым крызісам і постмадэрнісцкім крызісам у сучасным жывапісе? А тым не менш, такое агульнае павінна назірацца ў тым, і другім хоць бы ўжо таму, што і фінансы, і жывапіс як прадстаўнікі адпаведна эканомікі і мастацтва, належаць у якасці яе законных складнікаў да адзінай і дастаткова цэласнай, хоць і нашмат больш шырокай сістэмы, імя якой – культура. Менавіта таму паміж гэтымі фактарамі павінна назірацца пэўная ўзаемасувязь, ці, як гавораць матэматыкі, функцыянальная залежнасць або верагоднасная карэляцыя. І па той жа прычыне ў якасці даследчага інструмента тут павінна быць выкарыстана тэарэтычная культуралогія, логіка-катэгарыяльны апарат якой менавіта і прадвызначаецца для выяўлення такога тыпу шырокіх сістэмна-лагічных узаемасувязей. Таму пры выкарыстанні такога апарату трэба карыстацца, як пісаў Маркс, не мікраскопам ці хімічнымі рэактывамі, а сілай абстрактнага мыслення.

Тут невыпадкова прыйшлося запыніцца пры асвятленні гэтай асаблівасці праблемы з прычыны таго, што ў нашай сучаснай навуковай практыцы назіраецца хутчэй з'ява адваротнага тыпу. Гэта пэўнае звужэнне лагічнага дыяпазону азначанага даследчага інструментарыя ў выніку далейшай і часцей за ўсё залішняй канкрэтызацыі стасаваных у ім паняццяў, а ў саміх даследчыкаў – занадта вузкай іх асабістай спецыялізацыі. І ўсё гэта звычайна за кошт таго, што першым нам кідаецца ў вочы ў жыццёвай прак-

2 Маркс К. *Капитал.* Т. 1. М., 1988. С. 6.

3 Гл.: *Исследования по общей теории систем*. М., 1988. Сінергетыка, якая паспрабавала была ў наступныя гады яе замяніць, сёння, відавочна, пачынае ўключацца ў агульную тэорыю сістэм як яе частка, гл.: Князева Е.Н., Курдюмов С.П. *Основания синергетики.* СПб., 2002.

4 Паспешліва хоць бы таму, што сапраўднае інфармацыйнае грамадства як самая сучасная і самая прагрэсіўная, па меркаванню яго прыхільнікаў, грамадская форма не павінна была б перажываць такога ўсеагульнага крызісу, які мы назіраем сёння.

тыцы, так што ў выніку сапраўды ўзнікае рызыка за канкрэтнымі дрэвамі згубіць агульную карціну вывучанага лесу. Так, сённяшні эканамічны крызіс некаторымі з тых звышканкрэтных прагматыкаў-эканамістаў разглядаецца толькі як крызіс фінансавы, у той час, як нават адукаванаму неспецыялісту зразумела, што гэта толькі частка агульнаэканамічнага, культурнага і нават сацыякультурнага крызісу. Яшчэ на пачатку XX стагоддзя Макс Вебер добра разумеў, што эканоміка, як і частка культуры агульнай, дастаткова выразна звязана з этыкай.[5] Блізка да гэтага з яго цікавасцю да ролі духу ў гаспадарчым жыцці падыходзіў і Вернер Зомбарт.[6] І гэта таксама, як убачым ніжэй, не выпадкова, бо такое скочванне да паўзучага эмпірызму і наогул да пасіўна-фактаграфічнага хаосу характэрна для сучаснай эпохі для ўсяе культуры як агульнай сацыякультурнай сістэмы на сённяшняй фазе яе развіцця. Тым жа тлумачыцца, дарэчы, і вышэйазначаная нелюбоў да абстрактнасці і «схематызму» логіка-тэарэтычнай методыкі, для якой быў нават прыдуманы постмадэрністамі выразна пежаратыўны тэрмін «логацэнтрызм».

Тая ж логіка-тэарэтычная методыка, ці, дакладней кажучы, тэарэтыка-сістэмны метад з яго сінхронна-структурным і дыяхронна-функцыянальным падыходамі як раз і дыктуюць нам неабходнасць такога спосабу разгляду і аналізу праблемы, калі разгляд ідзе, па-першае, ад агульнага і абстрактнага да асаблівага і канкрэтнага і, па-другое, ад структурнага разгляду ў лагічнай прасторы (сінхранія) да функцыянальнага разгляду ў лагічным часе (дыяхранія). Або, калі зноў спаслацца на справядлівага, дзякуючы Гегелю, Маркса, ад лагічнага да гістарычнага, хоць гэта некалькі і спрошчвае сутнасць праблемы.

Прытрымліваючыся гэтага падыходу, аналіз пытання пра паходжанне і сацыяльную прыроду сучаснага сусветнага крызісу і, у прыватнасці, крызісу эканамічнага, трэба распачынаць з самага агульнага азначэння культуры як цэласнай сістэмы духоўных і матэрыяльных каштоўнасцей, створаных чалавецтвам у працэсе яго гістарычнага развіцця, што садзейнічалі ягонаму дабрабыту і шчасцю.[7] І не трэба палохацца абстрактнасці і схематызму, якія могуць узнікнуць пры гэтым, бо і ў геаметрыі таксама назіраюцца такія ж абстрактнасць і схематызм. Але з дапамогай уласцівасцей геаметрыі мы толькі і можам разабрацца ў бясконцым хаатычна-стракатым мностве форм самых разнастайных канкрэтных прадметаў і з'яў рэальнай рэчаіснасці, дзякуючы чаму не толькі пазнаюцца заканамернасці гэтага мноства, але і становіцца магчымым

5 Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. *Избранные произведения.* М., 1900.

6 Зомбарт В. *Буржуа.* М., 1994.

7 Як бачыць чытач, у аснову тут кладзецца аксіялагічная канцэпцыя культуры савецкіх часоў, што захавала пэўную ісцінnасць і да нашага часу з той толькі розніцай, што характэрная для таго перыяду арыентацыя на шчаслівую будучыню толькі ў камуністычным грамадстве заменена больш рэальнай і справядлівай арыентацыяй на чалавечае шчасце ўвогуле; гл.: Tatarkiewicz W. *O szczęnsciu.* Warszawa, 1962.

практычнае выкарыстанне заканамернасцей у тэхніцы. Больш таго, тут неабходна узяць глыбей, каб выявіць ў самім зыходным азначэнні культуры аснову такога раздзялення каштоўнасцей на духоўныя і матэрыяльныя, узгадаўшы, што і сам спажывец і творца культуры чалавек ўяўляе сабою, як пісаў яшчэ Арыстоцель, *zoon politikon* – жывёлу грамадскую, г. зн. пэўнае біясацыяльнае адзінства, што абумоўлівае сабой падзел чалавечых патрэб і задавальняльных іх каштоўнасцей на матэрыяльныя (патрэбы цела) і духоўныя (патрэбы душы). Парадаксальна, што гэты агульнавядомы факт часта забываецца нягледзячы на тое, што, будучы яшчэ, згодна Гегелю, дыялектычна супярэчлівым і таму рухомым і зменлівым, менавіта ён прадвызначае сабой усю спецыфіку і складанасць сістэмна-структурнага складу культуры і яе катэгарыяльна-паняційнага апарату і ў дыяхронна-гістарычным яго аспекце.

Сутнасць феномену сацыякультурнай сістэмнасці

Апарат гэты, зрэшты, і да сённяшняга часу застаецца нераспрацаваным па той жа прычыне агульнага спаўзання ў будзённую прагматыку і эмпірызм разам з культурай і самой навукі аб культуры, у выніку чаго могуць узнікаць нават зусім ужо класічныя парадоксы кшталту раселаўскага цырульніка альбо антычнага крыцяніна-ілгуна.[8] Каб упэўніцца ў гэтым, варта параўнаць знакамітую *Философию хозяйства* Сяргея Булгакава[9] або *Основные проблемы экономической статики и динамики* Мікалая Кандрацьева[10] з некаторымі аналагічнымі тэкстамі сучасных эканамістаў, якія, гаворачы фігуральна, не бачаць за дрэвамі лесу (у рабоце Кандрацьева ёсць нават раздзел, спецыяльна прысвечаны асноўным эканамічным катэгорыям, якія так і называюцца, як у нас у Беларусі вылучаліся асноўныя эстэтычныя катэгорыі ў сферы эстэтыкі – гэтай своеасаблівай тэорыі мастацкай культуры, а пазней і ў галіне тэарэтычнай культуралогіі – катэгорыі культуралагічныя[11]). Не распрацоўваецца той апарат дастаткова хутка і таму, што дзейнічае яшчэ і азначаная боязь схематызму, якая тлумачыцца не толькі духам часу, г.зн. дыяхронна-гістарычнымі абставінамі, але і больш глыбіннымі сінхронна-структурнымі прычынамі, заключанымі ў самой будове культуры як вельмі вялікай шматузроўневай, іерархічнай структуры. Тлумачыцца не толькі яе складанасцю, але і тым, што культура, як і ўвогуле любы аб’ект сацыяльнай прыроды, прадстае ў нашым успрыняцці не як адзіны ў сваёй цэласнасці

8 Згодна Бертрану Раселу такі парадокс мог узнікнуць, напрыклад, у арміі, дзе цырульніку загадвалася галіць толькі тых, хто не можа галіцца сам. З ілгуном-крыцянінам у Зянона-элейца атрымлівалася тое самае, калі ён гаварыў: «Я ілгу».

9 Булгаков С.Н. *Философия хозяйства.* М., 1990.

10 Кондратьев Н.Д. *Основные проблемы экономической статики и динамики.* М., 1991.

11 Крукоўскі М.І. *Філасофія культуры (уводзіны ў тэарэтычную культуралогію).* Мінск, 2000. С. 39.

вельмі вялікі аб'ект, а як незлічонае іерархічнае мноства больш дробных паасобных узроўняў-аб'ектаў, адзінства і цэласнасць якога можа ўспрымацца і разумецца толькі ў сумарным статыстыка-верагоднасным, абагульненым розумам плане. Таму сувязі паміж аб'ектамі, што аб'ядноўваюць іх у адзінае вялікае цэлае, выступаюць не як непасрэдныя функцыянальныя залежнасці, якія могуць быць успрыняты непасрэдна і выражаны геаметрычнымі і матэматычнымі схемамі (у вышэйшай матэматыцы для гэтага і выкладаецца аналітычная геаметрыя), а толькі як залежнасці карэляцыйныя, што выражаюцца толькі статыстыка-верагоднасным спосабам, вынікі якога неспецыялістамі не могуць успрымацца непасрэдна-пачуццёва, а ўсялякія спробы выразіць іх абстрактна-графічным спосабам звычайна трактуюцца як недазвольны схематызм.

Гэткая складанасць культуры абумоўлівае сабою складанасць узаемасувязей, што ўтвараюць і арганізуюць адзінства і цэласнасць культуры як сістэмы. Узаемасувязі адрозніваюцца звычайна як сувязі субардынацыйныя і каардынацыйныя, г. зн. сувязі, што злучаюцца ў лагічнай прасторы па сінхроннай вертыкалі праз усе прамежкавыя іерархічныя ступені структуры і элементы, і сувязі, якія звязваюцца паміж сабою ў лагічным часе ўжо па дыяхроннай гарызанталі факты кожнай з усіх тых прамежкавых падструктурных ступеней. Дзякуючы гэтаму аказваюцца звязанымі паміж сабою субардынацыйна, так бы мовіць, па вертыкалі, хоць і не наўпрост функцыянальнымі, але ўскосна карэляцыйнымі залежнасцямі факты, напрыклад, мастацкай культуры з фактамі вышэйшых узроўняў культуры ўвогуле і з фактамі ніжэйшых узроўняў – выяўленчага мастацтва, а цераз тыя ў сваю чаргу і з фактамі жывапісу ці графікі і так да паасобных канкрэтных карцін або малюнкаў. Роўна як і каардынацыйна з'яўляюцца звязанымі такімі карэляцыямі ўжо па гарызанталі факты той жа мастацкай культуры, як літаратура, жывапіс, музыка, архітэктура і арнаментыка. Калі ўсе такія ўзаемасувязі ўсвядомлены хоць бы ў агульных рысах, адразу ж становіцца зразумелым прыведзенае вышэй не выпадковае супастаўленне фінансавага крызісу ў матэрыяльнай культуры з крызісам у постмадэрнісцкім жывапісе культуры мастацкай. Гэтак жа зразумелай становіцца і наіўная павярхоўнасць меркаванняў, што прычына абодвух крызісаў крыецца быццам бы толькі ў партыйнай прыналежнасці ці недастатковай падрыхтаванасці фінансістаў альбо ў пэўнай нацыянальнасці постмадэрнісцкіх мастакоў. Паколькі і той, і другі факт адносяцца да адной і той жа сістэмы, што ўтвараюць сабой культуру ўвогуле як цэласна-сістэмнае адзінства матэрыяльнай, мастацкай і духоўнай субкультур, то і ўзнікненне і развіццё іх абедзвюх залежыць ад структурных асаблівасцей вышэйшых ступеняў-узроўняў, у тым ліку і ступені агульнакультурнай. Гэта як калі б мы, вывучаючы асаблівасці надвор'я, улічвалі не толькі тэмпературу дадзенага моманту сутак, але б, выразна іх адасабляючы, і спецыфічныя ўласцівасці дзённай і начной тэмператур, і аналагічныя яшчэ больш

агульныя рысы тэмператур часоў года, і нават зусім ужо агульныя тэмпературныя асаблівасці цэлай геалагічнай эпохі, што рэальна заўсёды і робіцца. Прытым, чым больш высокі па іерархіі дадзены ўзровень, тым больш заканамерны характар маюць належныя яму асаблівасці і наадварот. Так скрозь хаатычную, здавалася б, складанасць культуры ў цэлым пачынае выразна праглядваць і яе дастаткова строга арганізаваная сістэмная структурнасць, а праславуты, так услаўлены сучаснай постмадэрнісцкай філасофіяй і навукай хаос паступова ператвараецца з нейкага злавесна таямнічага аб'ектыўнага фактара ў факт усяго толькі нашага суб'ектыўнага няведання і неразумення. З гэткай жа заканамернасцю ўзрастае для сучаснай апісальнай эмпірычнай культуралогіі і важнасць далейшага развіцця менавіта культуралогіі тэарэтычнай, важнасць для разумення сутнасці і ўзаемасувязі ў тым ліку і такіх канкрэтных фактаў і з'яў, як крызісы ў паасобных і, здавалася б, зусім не звязаных паміж сабою галінах культуры[12] і, зразумела ж, сённяшні фінансавы крызіс.

Тая ж надзвычай складаная, але лагічна дастаткова празрыстая структурная сетка субардынацыйных і каардынацыйных сувязей, што ўтвараюць сацыякультурную сістэмнасць, выразна перасякаецца і ўзаемаўзгадняецца ў кантэксце не толькі сінхроннаструктурнага, але і дыяхронна-функцыянальнага тэарэтыкасістэмнага яе аспекту. Альбо, іншымі словамі, не толькі ў вертыкальна-папярэчным яе разрэзе, але і ў гарызантальна-падоўжаным гістарычным зрэзе яе ўздоўж лагічнай каардынаты часу. У нашым выпадку апошні аспект і аказваецца для нас найбольш важным, бо паняцці крызісу ў тым ці іншым канкрэтным абліччы адносяцца да дыяхроннага гістарычнага сацыякультурнага аспекту, дзе асноўную ролю пачынаюць адыгрываць такія катэгорыі існавання і развіцця культуры ў часе, як станаўленне, росквіт, заняпад і распад, куды, уласна кажучы, і належыць паняцце крызісу, якое нас цікавіць.

Тут таксама неабходна ўлічваць усю гэтую вертыкальную іерархію аб'ектыўных прычын і суб'ектыўных мэтаў у працэсе гістарычнага бытавання і развіцця культуры як вельмі[13] вялікай складанай сістэмы. Улічваць на ўсім дыяпазоне яе структурных узроўняў, уключаючы самыя агульныя і шырокія, не абмяжоўваючыся як у нашым прыкладзе з крызісамі толькі памылкамі малападрыхтаваных эканамістаў ці нядобрымі намерамі некаторых мастакоў, а прымаючы ў разлік і агульнакультурныя, агульнасацыяльныя аб'ектыўныя прычыны і абставіны.

---

12 Сёння ў сувязі з эканамічным крызісам, з далейшым абвастрэннем экалагічнай праблематыкі і, нарэшце, з паступовым нарастаннем катастроф у прыродным асяроддзі пачынаюць пашырацца пэўныя гаворкі пра ўсеагульны апакаліптычны крызіс чалавецтва ўвогуле як сістэмы, і ўсё гэтае таксама заслугоўвае найвастрэйшай увагі, але гэта ўжо тэма іншай размовы.

13 Тут слова «вельмі» ўжываецца ў яго тэрміналагічным сэнсе як часткі ўжыванага У.Р. Эшбі спецыяльнага выразу «очень большая сложная система», гл.: Эшби У.Р. *Введение в кибернетику.* М., 1959.

Так, узгаданыя ўжо крызісы ў эканоміцы і мастацтве, безумоўна ўзаемазвязаны паміж сабой пэўным станам агульнакультурнага развіцця ўсяго грамадства і абумоўліваюцца фазаю заняпаду ў гэтым працэсе. Усе мы добра адчуваем тое інтуітыўна, але што гэта заняпад, не ўмеем яшчэ даказваць строга лагічна, як патрабуецца ў тэарэтычнай культуралогіі (некаторымі яго прадстаўнікамі сённяшні крызіс у мастацтве наадварот дагэтуль лічыцца суперпрагрэсіўным арыгінальным наватарствам![14]). Напрыклад, пэўныя пад'ёмы і спады ў гісторыі культуры эмпірычна заўважаліся ўжо даўно і інтуітыўна тлумачыліся як пэўная цыклічнасць яшчэ філосафамі еўрапейскай і ўсходняй далёкай старажытнасці. Але навуковага прызнання ў нас і ў Расіі яны дасягнулі толькі нядаўна з выхадам у свет вядомых манаграфій пра цыклічны характар сацыякультурнага развіцця[15], якія насілі, аднак, пераважна эмпірычны характар, асабліва ранейшыя з іх, перакладныя. Таму азначаныя пад'ёмы і спады ў працэсе развіцця эмпірычна ўспрымаліся як выпадковыя або ў лепшым варыянце здаваліся, як у Піцірыма Сарокіна[16], маятнікападобнымі хістаннямі з няяснай прычынай (Сарокін называў іх туманна «першымі прынцыпамі», сам беручы іх у двукоссе, «прынцыпамі іманентных змен сацыяльна-культурных сістэм» або часцей за ўсё проста акрэсліваў іх запазычаным з тэорыі верагоднасцей тэрмінам «флуктуацыі», нават часам мяняючы месцамі гэтыя фазы-флуктуацыі ў працэсе самога сацыякультурнага развіцця, што адразу ж пазбаўляла іх самага нязначага лагічнага сэнсу).

Спецыфіка працэсу нестабільнага развіцця грамадства

Сёння, з пачаткам у Беларусі, а пазней і ў Расіі, распрацовак у галіне культуралогіі тэарэтычнай, гэты недахоп павінен быць выпраўлены і перш за ўсё, пачынаючы з устанаўлення іерархіі больш шырокіх і агульных прычын з'яў, якія прывялі да гэтага. Такія магчымасці забяспечваюцца агульнай тэорыяй сістэм, згодна з якой вельмі вялікія, у сэнсе Эшбі, сістэмы аказваюцца няўстойлівымі і заўсёды перажываюць рэгулярныя, падобныя да сінусоіды,

---

14 Так пра скандальнавядомага расійскага пісьменніка Уладзіміра Сарокіна адна маскоўская слухачка радыё «СВАБОДА» сказала, што вельмі любіць яго з-за ягонай «предельной честности», якую на справе варта было б хутчэй азначыць як «предельный цинизм».

15 Гл.: Яковец О.В. *История цивилизаций.* М., 1995; Абдеев Р.Ф. *Философия информационной цивилизации.* М., 1994; Пантин В.И. *Циклы и ритмы истории.* Рязань, 1996; *Цивилизация: восхождение и слом.* М., 2003; *Циклические ритмы в истории, культуре, искусстве.* М., 2004. Прыблізна ў тыя ж гады ў Маскве былі выдадзены і пераклады даўно ўжо вядомых на Захадзе аналагічных манаграфій Шпенглера, Тойнбі і Сарокіна. Аднак, яшчэ з сярэдзіны шасцідзесятых гадоў у Беларусі публікаваліся нашы эстэтычныя манаграфіі па той жа праблеме, але ўсе яны засталіся праігнараванымі як у Беларусі, так і ў Расіі (у апошняй яны нават былі злосна раскрытыкаваны).

16 Сорокин П.А. *Социальная и культурная динамика.* М., 2006.

маятнікападобныя хістанні, ці, як іх называе О. Ланге[17], асцыляцыі, але ні ў якім разе не чыста выпадковыя хаатычныя флуктуацыі. Тыя самыя хістанні, што адзначаў і Норберт Вінэр[18], апісваючы іх як своеасаблівыя рысканні вялікай сістэмы. Гэтыя асцыляцыі-рысканні ўзнікаюць у вялікай сістэме ад таго, што ў ёй з-за шматузроўневай іерархічнай структуры заўсёды цяжка ўстанаўліваецца, а то і не ўстанаўліваецца зусім, стан устойлівай раўнавагі паміж прамымі і адваротнымі сувязямі сістэмы, стан, які называецца ў тэорыі сістэм і ў кібернетыцы гамеастазісам. Тое адбываецца менавіта з-за іерархічнай шматузроўневай структуры вельмі вялікай сістэмы, калі пры ўзаемадзеянні прамых і адваротных сувязей паміж прамымі дзеяннямі вышэйшых структурных узроўняў заўсёды павінен прайсці пэўны час, каб тыя дзеянні маглі назапасіцца і магло распачацца адваротнае сумарнае дзеянне ўзроўняў ніжэйшых, элементных на ўзроўні вышэйшыя, структурныя. І наадварот. Час гэты і Вінэр, і Эшбі[19] называлі мёртвым часам і менавіта таму пікі ўзаемадзеяння прамых і адваротных сувязяў у сістэме не супадаюць, прымушаючы яе перажываць тую самую сінусоіду ў працэсе свайго развіцця. Усё гэта надзвычай наглядна рэалізуецца ў сінусаідальнай цыклічнасці працэсу сацыяльнага развіцця грамадства, калі з-за запазнення і назапашвання рэакцыі сацыяльных нізоў на пастановы і распараджэнні кіруючых сацыяльных структур; і наадварот, узнікае не толькі пэўная сацыяльная няўстойлівасць і нестабільнасць, а магчымы нават сацыяльны выбух тыпу рэвалюцыі. Славутае ў свой час марксава ўзаемадзеянне вытворчых адносін і прадукцыйных сіл якраз і меркавалася такім, што ішло па гэтай лагічнай траекторыі. Яшчэ выразней тое ўсё назіраецца ў гісторыі культуры ў працэсе ўзаемадзеяння яе духоўнай і матэрыяльнай субкультур.

З чалавецтвам як вельмі вялікай сістэмай не цяжка ўстанавіць і яшчэ больш агульныя прычыны нестабільнасці, якая таксама заўважалася філосафамі і навукоўцамі, пачынаючы ледзьве не з часоў грэхападзення і канчаючы амаль што сённяшнім Дэсмандам Морысам з яго голай малпаю і людскім звярынцам.[20] Тая ж нестабільнасць, як мы не раз ужо пісалі, яшчэ вастрэй адчувалася паэтамі і мастакамі ў іх пакутлівым і нярэдка дарэмным пошуку эстэтычнай гармоніі[21] і вечным імкненні «спыніць прыгожае

[17] Ланге О. Целое и развитие в свете кибернетики // *Исследования по общей теории систем*. М., 1969. С. 181.

[18] Винер Н. *Кибернетика, или Управление и связь в животном и машине.* М., 1968.

[19] Эшби У.Р. *Введение в кибернетику.* М., 1959. (Такое запозненне з выкарыстаннем азначанага тыпу літаратуры таксама тлумачыцца тым жа мёртвым часам!)

[20] Моррис Д. *Голая обезьяна.* СПб., 2001; Моррис Д. *Людской зверинец.* СПб., 2004.

[21] Такім пошукам шчыра пакутваў некалі і аўтар гэтых радкоў (гл.: Крюковский Н.И. *Homo pulcher – человек прекрасный.* Мн., 1983), хоць і тады ўжо хацелася часам узяць гэты прэтэнцыёзны загаловак азначанай манаграфіі ў сумнеўныя пытальнікі на іспанскі манер з двух бакоў.

імгненне», з такою сілаю выражанае словамі Фауста ў вялікага Гётэ: *verweile doch, du bist so schön!* Сапраўды, вельмі цяжка спалучаюцца як у паасобным чалавеку душа і цела, так і ва ўсім грамадстве і культуры духоўнае і матэрыяльнае, грамадскае і асабістае. Бачылі тое, як ужо гаварылася, і мудрацы старажытнасці, і сярэднявечныя багасловы, якія абвінавачвалі чалавека ў грахоўнай сапсаванасці, і філосафы, і навукоўцы Новага часу, што лічылі чалавека памылкай эвалюцыі, а то і зусім голаю малпаю. Былі і такія, як напрыклад, Дж. Віка, Гегель і той жа Сарокін, што заўважалі ў гэтай ягонай нестабільнасці і памянёную сінусаідальнасць, хоць і не маглі растлумачыць сабе ісцінпай яе прычыны.

Гэта стала магчымым толькі са з'яўленнем у навуковай тэорыі і практыцы тэарэтыка-сістэмнай метадалогіі, і то толькі ледзь не праз паўстагоддзя пасля яе адкрыцця.[22] Пэўным знешнім штуршком для гэтага паслужыла абвастрэнне экалагічнай праблематыкі ў сувязі не толькі з некантралюемым развіццём прамысловасці, але з некаторымі новымі сучаснымі з'явамі ў развіцці самой прыроды і ў першую чаргу з нечакана рэзкімі хістаннямі кліматычных умоў у акаляючым прыродным асяроддзі. У святле гэтай праблематыкі па-новаму стала сёння бачыцца і даўнішняя праблема паходжання чалавека. Тая праблема, як вядома, яшчэ з дарвінаўскіх часоў вырашалася пераважна з эвалюцыйнага пункту гледжання, і прыродныя ўмовы таго часу, умовы перыяду чацвярцічнага абледзянення, насіўшыя тады таксама яшчэ больш катастрафічны характар, улічваліся толькі як пэўны пасіўны геолага-храналагічны факт, толькі як знешнія фонавыя акалічнасці гэтай плаўнай, спакойнай, колькаснай эвалюцыі[23]. Гэтая супярэчнасць, трэба прызнаць, вельмі непакоіла і самога Дарвіна разам з Уолесам, а менавіта тым, што падобнай эвалюцыяй не вельмі тлумачыўся скачкападобны якасны па сваёй сутнасці працэс узнікнення чалавека як мыслячай, сацыяльнай істоты. Істоты, тым болей, востра супярэчлівай па сваёй прыродзе і як бы толькі пераходнай паміж жывёльнай і сацыяльнай часткамі Сусвету, што яшчэ Арыстоцелю дало мажлівасць азначыць і самога чалавека як *zoon politikon* – жывёлу сацыяльную, што абумовіла пэўную нестабільнасць усёй наступнай гісторыі і яго самога з ягонай культурай.

Асцыляцыйны характар сацыякультурнай дынамікі

Сапраўды, змены, што ў часы чацвярцічнага абледзянення адбываліся з прыродным асяроддзем, у якім існавалі і развіваліся гамініды і сярод іх продкі чалавека, былі настолькі катастрафічныя[24], што значная частка расліннага і жывёльнага

[22] Гэта таксама з прычыны ўсё той жа сінусаідальнасці лініі сацыякультурнага развіцця і сучаснага агульнакультурнага крызісу!

[23] Pfeifer J.E. *The emergence of man.* London, 1972. Дубинин Н.П. *Что такое человек.* М., 1083.

[24] Гл.: *Природа и древний человек.* М., 1981.

свету, якая не змагла прыстасавацца да новых умоў існавання ў ледавіковы перыяд, загінула, частка перасялілася ў больш спрыяльныя прыродныя рэгіёны, частка змушана была неяк прыстасавацца. Продкі чалавека як адносна найбольш высокаразвіты від ні анатамічна, ні фізіялагічна прыстасавацца ўжо не маглі. Адзінае, што яны былі ў стане зрабіць, каб выжыць, гэта карэнным чынам змяніць сістэму сваіх паводзін, замяніўшы ў ёй традыцыйную заснаваную на біялагічных інстынктах бязлітасную дарвінаўскую барацьбу за існаванне на сацыяльную ўзаемадапамогу ўнутры віду і паклаўшы ў аснову сваіх паводзін замест ваяўнічых інстынктаў розум з яго строгімі маральнымі патрабаваннямі. Інстынкты засталіся толькі ў сферы працэсаў харчавання і размнажэння як самых глыбінных і неабходных фактараў біялагічнага існавання. Усе ж астатнія ўзроўні сістэмы паводзін набылі сацыяльны характар, утварыўшы спецыфічную надбудову над імі ў форме складанай іерархічнай сістэмы сацыяльных норм і значна абмежаваўшы, а то і заблакіраваўшы ў ёй ролю інстынктаў. Блакіроўка і абмежаванне асабліва выразна адбіліся, напрыклад, на інстынктах размнажэння і харчавання (у харчаванні гэта была, хутчэй, строгая рэгуліроўка), што характэрна адлюстравалася і ў рэлігійных запаведзях, большасць якіх пачынаюцца грозным папярэджаннем з вельмі характэрнаю адмоўнаю часціцаю «не»[25]: не забі, не крадзі, не распуснічай, не хлусі, не падманвай і г. д., гэта значыць не рабі, як раней, і не будзь жывёлай[26]. Так ўзнік вядомы нам homo sapiens – чалавек разумны, так узнікла і чалавецтва як ужо знаёмая нам эшбіева вельмі вялікая сістэма. Пры гэтым зноў неяк забылі, што і сам чалавек, і чалавецтва – разумныя ўсё-такі толькі напалову. Другую палову складаюць інстынкты, і ўзаемнае проціборства ў сабе гэтых частак мы штодзённа і штохвілінна пакутліва адчуваем у сваім жыцці як нейкую ўнутраную раздвоенасць, як пэўную справядліва адзначаную рэлігіяй уласную грахоўнасць.[27]

Усё тое адбілася адпаведным чынам і на створанай чалавекам культуры як сістэме неабходных яму і адпаведных яго патрэбам каштоўнасцей. Каштоўнасцей матэрыяльных, што задавальняюць вельмі важныя цялесныя патрэбы чалавека, і каштоўнасцей

[25] На часціцу «не» ў рэлігійных запаведзях не вельмі, здаецца, звярталі ўвагу даследчыкі гісторыі рэлігіі.

[26] На тое, што такія прынцыпова важныя палажэнні, як запаведзі, пачынаюцца менавіта з адмоўя, а не са сцвярджальных форм, як рэкамендацыі, дагэтуль не звярталася ўвагі, ды і ўвогуле сёння вострую цікавасць выклікае рэальнае паходжанне саміх гэтых запаведзей, бо ні нядаўні наш груба зласлівы атэізм, ні сучасная наіўна эмацыянальная вера, якая грунтуецца толькі на прыгожай міфалогіі, не могуць задаволіць сваімі тлумачэннямі сучасную навуку, няхай мне даруюць шчырыя вернікі..

[27] Усё гэта некалі было падрабязна, наколькі дазваляла цэнзура і жорстка навязваны тады афіцыйны аптымізм, разгледжана намі раней, хоць і засталося, на жаль, праігнараваным нашымі чытачамі; гл.: Крюковский Н.И. *Homo sapiens – человек прекрасный.* Мн., 1983.

духоўных, што задавальняюць гэтак жа неабходныя патрэбы душы. Сістэма гэта таксама з'яўляецца вельмі вялікай у сэнсе Эшбі. Таму сам, будучы ўнутрана супярэчлівым біясацыяльным адзінствам, чалавек і сваю культуру стварыў як такое ж востра супярэчлівае (Гегель, як мы памятаем, называў яго дыялектычным) адзінства матэрыяльнай і духоўнай субкультур, аб'яднаных культурай мастацкай, што пакутліва імкнулася аб'яднаць іх у сваім адвечным пошуку гармоніі і прыгажосці. У культуры і асабліва ў яе гісторыі гэтак жа выразна праявілася вінераўскае рысканне вельмі вялікай сістэмы, якое і надало ёй маятнікападобную ходу развіцця, якое некалі ў Беларусі параўноўвалася з вядомай ужо сінусоідай. Тыя культурна-гістарычныя ваганні ці асцыляцыі адбываліся з прычыны вышэй узгаданага запазнення ў назапашванні прамых і адваротных сувязей у іерархічнай шматузроўневай структуры сацыякультурнай сістэмы і ўзнікненні паміж іхнім дзеяннем таго мёртвага часу, што падзяляў сабою пікавыя моманты гамеастазісу, спараджаючы іх несупадзенні і надаючы ўсёй траекторыі сацыякультурнага развіцця сінусаідальны цыклічны характар. Паасобныя ж цыклы гэтага развіцця ў сваю чаргу абумоўлівалі ўзнікненне паасобных канкрэтных сацыякультурных утварэнняў, якія ўжо Данілеўскі называў у свой час культурна-гістарычнымі тыпамі, Шпенглер і Тойнбі – цывілізацыямі[28], а Сарокін – культурамі. Сюды ж адносіліся і грамадска-эканамічныя фармацыі Маркса, бо і яны ў сваёй аснове мелі гэткае ж асцыляцыйнае цыклічнае ў форме прамых і адваротных сувязяў узаемадзеянне паміж вытворчымі адносінамі і прадукцыйнымі сіламі, хоць яго лагічны механізм так і застаўся да канца нераспрацаваным.[29] Кожнае з гэтых утварэнняў, будзь то культура ці цывілізацыя, мелі перыяды ўласнага развіцця з іх заканамернымі фазамі станаўлення, росквіту, упадку і канчатковага знікнення, а кожная з гэтых фаз вылучалася ў сваю чаргу спецыфічнымі рысамі[30], што ў мастацкай культуры аб'ядноўваліся

---

[28] Шпенглер, зрэшты, ужываў і тэрмін «культура», прыпісваючы толькі іншы сэнс: культурай называлася ў яго толькі культура на фазе росквіту, цывілізацыяй жа ён называў культуру, што прыходзіць у фазу заняпаду і з арганізму, як ён пісаў, ператвараецца ў механізм.

[29] З гэтым фактам нам прыйшлося сутыкнуцца, калі вялася праца над канцэпцыяй цыклічнага развіцця мастацкай культуры ў манаграфіі *Логіка прыгажосці* (гл.: Крюковский Н.И. *Логика красоты.* Мн., 1965), дзе тыя марксавы палажэнні шырока выкарыстоўваліся намі і з цэнзурных меркаванняў, і з таго, што ў іх выразна прасвечвала дыялектычная логіка самога Гегеля. (Некаторыя рэцэнзенты кнігі на гэтай аснове тады нават наіўна папракалі аўтара ў вульгарным сацыялагізме!)

[30] У беларускай эстэтыцы як своеасаблівай тэорыі мастацкай культуры гэтае ўзаемадзеянне было падрабязна тэарэтычна прааналізавана ў якасці лагічнай базы сістэмы асноўных эстэтычных катэгорый, устаноўлена іх прынцыповая сувязь з сістэмай мастацкіх стыляў не толькі ў культуры, але і адносна эстэтычнай тыпалогіі самога чалавека. Яна заслужана можа ганарыцца тым, што ў толькі дазволеных цэнзураю межах прадбачыла сённяшні крызіс; гл.: Крюковский Н.И. *Логика красоты.* Мн., 1965; *Основные эстетические категории (опыт систе-*

пад назвай мастацкага стылю, а культуролагі Шпенглер, Крэбер і эканаміст Тоні ўжывалі тэрмін «стыль» і ў агульным сацыякультурным яго значэнні.

Узаемазалежнасць сацыяльных крызісаў

Як няцяжка здагадацца, да адной з такіх фаз безумоўна адносіцца і сённяшні эканамічны крызіс як фаза агульнага сацыякультурнага крызісу. Згодна з цыклічнай канцэпцыяй развіцця культуры такі агульны сацыяльны крызіс распачынаецца з парушэння ў чалавеку ўвогуле раўнавагі паміж сацыяльным і біялагічным (узгадаем Арыстоцеля!), грамадскім і індывідуальным, і станаўлення перавагі біялагічнага і індывідуальнага. З далейшым пераходам таго парушэння і на культуру з асноўнымі яе складнікамі – духоўнай і матэрыяльнай субкультурамі, парушэнне адноснай раўнавагі адбываецца таксама на карысць субкультуры матэрыяльнай. Калі эпохай такой адноснай раўнавагі-гамеастазісу, напрыклад, у агульнаеўрапейскім грамадстве і яго культуры лічыць вядомае Адраджэнне, – а так яно фактычна і было, – то ўжо з пачатку часоў Асветніцтва VIII стагоддзя з яго рэзкім канфліктам з рэлігіяй і культам матэрыялізму, як вядома, і пачынаецца агульны заняпад еўрапейскай духоўнасці з пераносам цэнтру цяжару на культуру матэрыяльную і працэсам бурнага развіцця яе пасля англійскага прамысловага перавароту. Цераз сістэму каардынацыйных сувязяў усё гэта выразна назіраецца ў развіцці духоўнай і мастацкай субкультур, як напрыклад, выхад на першы план філасофскага матэрыялізму ў першай, і мастацкага натуралізму – у другой. Або ў палітэканоміі гэтага перыяду ўстаноўка на індывідуалістычны характар рынкавай гаспадаркі з яго залішне даверлівай пазітыўнай ацэнкай стыхіі рынку (згодна з Адамам Смітам рынкавая стыхія павінна ўпарадкоўвацца «нябачнай боскай рукой») і агульнай устаноўкай не на вытворчасць, а на спажыванне. Праз сістэму субардынацыйных сувязяў матэрыяльная культура ў гэты перыяд перажывае свой росквіт пад назвай тэхнічнай рэвалюцыі XIX–XX стагоддзяў, дзе выразна бачыцца і падсінусоіда яе ўласнага развіцця[31] з перавагай у пачатку, як паказаў Макс Вебер, этычнага прынцыпу і рацыянальнай карысці (вытворчая праца як аснова вартасці ў класічнай палітэканоміі Сміта–Рыкарда–Маркса), а затым таксама пераходам у стан эканомікі ўжо не вытворчай, а спажывецкай, адпаведна з панаваннем прынцыпу не рацыянальна ўсвядомленай карысці, а пераважна пачуццёвай

матизации). Мн., 1974; *Кибернетика и законы красоты (философский анализ).* Мн., 1977; *Homo pulcher – человек прекрасный.* Мн., 1983.

31 Маецца на ўвазе працэс развіцця матэрыяльнай культуры на сваім уласным узроўні як адносна самастойнай часткі сістэмы культуры ўвогуле (гэту розніцу паміж цыкламі развіцця агульнай культуры і іерархічна ніжэйшых за яе адносна самастойных субкультур заўважаў і Сарокін, называючы фазы агульнакультурнага развіцця суперцыкламі, але гэтае паняцце засталося ў яго ў выглядзе намёку амаль не развітым).

асалоды[32] (Бентам–Міль), што і назіралася да апошняга часу і з чаго можа адлічвацца пачатак сённяшняга эканамічнага крызісу (узгадаем бессаромна шыкоўныя яхты Абрамовіча і скандальныя прыгоды іншых расійскіх алігархаў у Куршавэлі). Пачатак гэты прадвызначаецца і ў плане агульнакультурнага развіцця, згодна чаму матэрыяльная культура як істотная частка цэласнай сістэмы культуры цалкам самастойна развівацца ex definitione не можа, асабліва ва ўмовах такога глыбокага крызісу і заняпаду ў культуры духоўнай.

Так з поўнай заканамернасцю на нас навальваецца нечаканы і, здавалася б, глыбокі эканамічны крызіс. Крызіс, зрэшты, не толькі эканамічны (матэрыяльна-культурны), але і агульнакультурны, крызіс, так бы мовіць, падвойны. Прычыны таго крызісу могуць быць добра праілюстраваны хоць і спрошчаным, але выразным параўнаннем яго з таксама амаль што перманентным крызісам колішняй савецкай эканомікі, крызісам, які меў, аднак, дыяметральна супрацьлеглы характар. Савецкая эканоміка пастаянна хварэла, як вядома, ад абсалютызацыі планава-вытворчага характару і занядбанасці спажывання, з-за чаго дзяржава ўвесь час змушана была звяртацца да сваіх грамадзян з патрабаваннем бясконцых пазык (старэйшае пакаленне выдатна памятае «подписки на заём»), якія, аднак, яна ніколі не магла пагасіць, што адпаведна вельмі адмоўна адбівалася на спажыванні і на якасці выраблены такім спосабам спажывецкіх тавараў. Грошы, як кажуць, у кішэні былі, але за іх не было што купіць. Эканоміка ж заходняя, экстрэмальна арыентаваная на спажыванне, дзеля задавальнення гэтага спажывання бясконца праз банкавую сістэму крэдытавала сваіх грамадзян, якія з-за агульнага маральна-духоўнага заняпаду грамадства, скіраванага на сталае спажыванне, таксама не хацелі ці не маглі вярнуць тыя крэдыты, што выразней за ўсё бачна ў амерыканскім крызісе іпатэчнага крэдытавання. У выніку з'явілася перавытворчасць тавараў, але зніклі грошы. За дастаткова вялікі знаёмы нам вінераўскі «мёртвы час» назапасілася шмат адваротных сувязей, і ў выніку грымнуў крызіс. Крызіс, які мы сёння і маем няшчасце перажываць, і які прадбачыўся асноўнымі сусветнымі рэлігіямі, якія заўсёды лічылі ліхвярства – гэтую сучасную форму фінансавага капіталу, – грахом і ацэньвалі яго вельмі адмоўна.

Нечаканасць жа гэтага крызісу, як няцяжка здагадацца, абумоўліваецца пераважна суб'ектыўным фактарам, а, менавіта, слабой распрацаванасцю філасофіі культуры і на яе базе тэарэтычнай культуралогіі, якой павінны кіравацца эканамісты і агульнадзяржаўная ўлада, а не бессэнсоўна заглыбляцца ў эмпірычны хаос вузкаканкрэтных эканамічных дробязяў, нагадваючы нам колішняе папярэджанне матэматыка Пуанкарэ не вывучаць слана з дапамогай мікраскопа. Гэтая нераспрацаванасць тэ-

[32] Тут якраз і дапаможа прапанаваная намі логіка аб'ектыўных і суб'ектыўных каштоўнасных катэгорый, гл.: Крукоўскі М.І. *Філасофія культуры (уводзіны ў тэарэтычную культуралогію).* Мінск, 2000. С. 39.

арэтычнай культуралогіі, зрэшты, аб'ектыўна бачна пры напісанні і гэтага артыкула, калі пры разглядзе праблемы крызісу з дапамогай складаных субардынацыйных і каардынацыйных сувязей паміж структурамі, падструктурамі і элементамі такой звышскладанай сістэмы, як культура ў цэлым, выразна адчувалася недастатковасць існуючай культуразнаўчай эмпірыкі і неабходнасць прыстасоўвання не толькі логікі, але і прафесійнай матэматыкі з яе тэорыяй радоў Фур'е, алгебрай структур і іншымі яе праверанымі навукай магутнымі даследчымі сродкамі.

Адыграла тут сваю нядобрую ролю і тое, што развіццё культуралогіі – і менавіта культуралогіі тэарэтычнай – абмяжоўвалася пастаяннай арыентацыяй на аднабаковасць матэрыялістычнай філасофіі, што ў сваю чаргу тлумачыцца парадаксальным уплывам гісторыі культуры на саму сябе, г.зн. спецыфікай яе ўласнага развіцця.[33] Эканоміка таму ставілася (і ставілася не адным толькі марксізмам!) у аснову ўсяго сацыякультурнага працэсу і міжвольна пачынала хварэць, па выразу С. Булгакава, на мегаламанію, прэтэндуючы на абсалютную навуковую самастойнасць. Таму нават такі высокаадукаваны спецыяліст, як Маркс, не мог заўважыць, што змест паняцця вартасці ўключае ў сябе не толькі фізічную энергію чалавека як матэрыяльнага фактара, але і як фактар ідэальны – дзейнасць яго свядомасці, сёння вядомай пад назваю інфармацыі, гэтай асновы духоўнай культуры (у выніку у краінах былога СССР дагэтуль разумовая праца ацэньваецца вельмі нізка і зарплата ўніверсітэцкага прафесара раўняецца зарплаце кіроўцы тралейбуса). Зрэшты, паняцце інфармацыі ўсё з той жа прычыны толькі адносна нядаўна стала ўвогуле вядомым, і, напрыклад, нават сучасная фізіка, як мы некалі пісалі[34], яшчэ і сёння не ўключае яго ў склад сваіх катэгорый. Гэта, аднак, ужо тэма іншай размовы.

* * *

У самім выразе «агульны крызіс» нічога нечакана новага, па сутнасці, няма, бо ўжо амаль што з другой паловы XIX стагоддзя пра гэты крызіс шмат гаварылася і ў філасофіі, і ў мастацтвазнаўстве, і ў эканоміцы, з той толькі, можа, розніцай, што ў апошняй, К. Маркс у цэлым правільна ацэньваючы сутнасць крызісу, акрэсліваў яго занадта вузка, абмяжоўваючы гэты крызіс пераважна межамі капіталізму. І вось толькі сёння нашы палітолагі раптам заўважылі, што ён мае і ўсеагульны характар, спазненне, якое само можа не без парадаксальнасці тлумачыцца толькі тым самым агульным крызісам. Бо з-за яго менавіта ў нас сёння і існуе такі крызісны, скажам так, «стыль» не ў адной толькі эканоміцы, а і ў культуры яе цалкам, так

[33] Гэта, як ужо адзначалася, парадокс кшталту цырульніка Бертрана Расела або антычнага крыцяніна-ілгуна.

[34] Крукоўскі М.І. *Філасофія культуры (уводзіны ў тэарэтычную культуралогію).* Мінск, 2000. С. 60–61.

і ў паасобных яе разнавіднасцях, як філасофія, мастацтва, мараль і той жа, напрыклад, жывапіс. З-за яго не развівалася і тэарэтычная культуралогія, якая дала б нам магчымасць заўважыць усё гэта нашмат раней і даць сапраўды не толькі тэарэтычнае тлумачэнне прычын крызісу, але і пэўныя практычныя рэкамендацыі ўладам па спосабах процістаяння ва ўмовах такой смутнай агульнай сацыя-культурнай рэчаіснасці.

NORMATIVE PLURALISM IN ANALYTIC AND CONTINENTAL ETHICS: AN ENCOUNTER SHEDDING LIGHT UPON THE SHADOWS OF THE GODS

Gabriel Malenfant[1]

Abstract

Given the famous schism, within philosophy, between continental and analytic ethics, on what ground can we compare the two and/or bridge the gap that separate them? Is the divide only a matter of method and terminology or is there a deeper reason for it?

This paper sketches an answer to these questions while proposing that a rapprochement may be possible, between analytic and continental ethics, through normative pluralism. After a short presentation of Russ Shafer-Landau's characterization of the central positions in normative analytic ethics, a historical perspective on the analytic/continental divide will be put forth by way of Friedrich Nietzsche's and Simone de Beauvoir's philosophical insights. I will hence suggest that a *de facto* dismissal of the very cogwheel of ethics used by the majority of analytic ethicists occurred, after the Second World War, in what we now call 'continental philosophy' – a *normative* dismissal that had a *foundational* impact for philosophy as a whole. Finally, I will show how a broadly conceived normative pluralism can today offer a common ground for discussion, for some philosophers at least, in both philosophical traditions.

Keywords: continental ethics, analytic ethics, pluralism, Friedrich Nietzsche, Simone de Beauvoir.

What are we saying exactly when we speak of an implicit difference that would permit us to distinguish, in ethics, between the so-called 'continental' and 'analytic' philosophical traditions? Indeed, both seem to share most of the same basic philosophical questions – what is the status of our ethical statements? what should one do with one's life, or how should one act in certain difficult circumstances? what kind of rational, emotional or perceptual ground can we expect to find for our moral evaluations? Likewise, analytic and continental philosophy share, as a historical and argumentative ground, most of the works that philosophers wrote before the twentieth century – Plato, Aristotle, Hume and Kant, only to name a few.

From this, one could argue that this distinction relies mainly on some methodological differences, which is perhaps the most

1 Gabriel Malenfant – Ph. D. Student in Philosophy, University of Iceland, *M. A.* and *B. A.* in Philosophy, Université de Montréal.

commonly accepted conception of the divide. According to this, continental ethics depends on genealogical, deconstructivist or phenomenological accounts of ethical matters rather than formal logical grounds enhanced by actual case studies (often taking the form of 'thought experiments'). Besides, in continental ethics, style is of the essence. Consequently, the clarity of continental texts is often believed to suffer from the very variety of methods and wordings it uses. As for philosophers in analytic ethics, they would rather, on the one hand, benefit from the clarity of their method(s) (for whoever would know their terminology, at least) even if this means suffering, on the other hand, from a lack of creative choices and originality in understanding, interpreting and/or providing answers to ethical problems. All of this has the dubious upshot that continental ethics is often depicted as a refuge for activists, (rather unsuccessful) literary artists or historians of philosophy, whereas analytic philosophy is arguably seen as the fieldwork of logical positivists and arrogant truth-seekers imposing their views on reality by way of soulless syllogisms. Consequently, a coherent dialogue between them appears either improbable or even impossible.

Such an account of the two philosophical traditions clearly exaggerates their respective inherent characteristics to the point of truly being false. Yet it seems many philosophers on both sides of the spectrum assign great credibility to some or all of these claims.

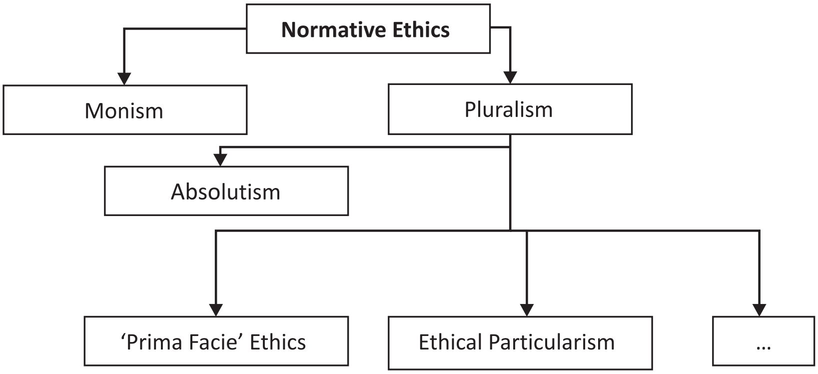
Hence, leaving aside obvious distinctions in terminology and publishing habits of the two trends I will present in this paper what I believe to be a slightly different understanding of the recent and prominent division of philosophy. I hope this position will strike the reader as novel to a certain extent, even if many of the ideas used to support it are certainly not entirely new. Nevertheless, I believe it has the capacity to explain in part why it is that analytic and continental ethicists have trouble comparing their positions or discussing with one another even when the ever too present veil of academic prejudices is lifted. I will hereafter argue that it is not only possible but useful to understand the great philosophical schism of the last century as one that pertains to a *de facto* postwar dismissal of two predominant branches of normative analytic ethics by the continental tradition: that of monism and absolutism – a dismissal that ensues from two primary existential facts. From there, two foundational differences for ethics will also be set forth, thus exposing the metaphysical layer of this philosophical issue. But first, let us begin by a short presentation of normative ethics in the analytic trend.

I. The Cogwheel of Ethics

In a fascinating presentation at the University of Tartu[2], analytic ethicist Russ Shafer-Landau (University of Wisconsin – Madison) exposed the structure of normative ethics in the following way:

---

[2] Organized by the Baltic Philosophy Network, this NordForsk Research Training Course was entitled *Analytic and Continental Ethics*. It gathered Professor Shafer-Landau, Hans Ruin (Södertörn University, Sweden) and



According to this picture, normative ethics in the analytic tradition has to be understood as a debate between philosophers who advocate either that (1) there is a single ground rule for morality (normative monism), that (2) there is a set of rules that should never be broken (normative absolutism), or that (3) there are various (non-absolute) grounds upon which normative morality stands (normative pluralism): e. g., *prima facie* duties. These duties are somehow absolute in their form (as they should always be considered as referring to 'morally significant' facts), but tentative in their content and – especially – flexible in their ordering of an 'architectonic of duties' as regards specific situations. They are not absolute moral obligations *per se*, because their normative power *can always* be overridden by other *prima facie* duties even if all duties *should* be taken into account by all proper moral agents in all ethical deliberations. In other words, *prima facie* duties are conditional axiological duties instead of hardnosed deontological duties; for W.D. Ross, they rely on several features to be taken as the primary 'relevant facts' of any moral case, or again as the «circumstances which cannot seriously be held to be without moral significance»[3] from the viewpoint of all proper moral agents that find themselves in moral dilemmas, and that, even if different moral agents might end up weighing these duties in a variety of ways.

Now, one has to keep in mind that *foundational* monism, absolutism and pluralism are different from their *normative* counterparts. Monism can be considered as the analytic normative framework under which classical ethical theories fall, but mostly in the *foundational* sense. For example, Kantian deontology is monist since for Kant, «there is one overarching principle [i.e., the good intention], and all other principles are derived from it»[4]. Act-consequentialism can also be described as monist

Kristian Klockars (University of Helsinki, Finland) as well as doctoral students from seven Nordic countries at the University of Tartu, Estonia, from May 24 to 30, 2009. Heartfelt thanks to all three of them as well as the organisers.

3 Ross, W.D. What Makes an Act Right? // R. Shafer-Landau (ed.) *The Right and the Good.* Oxford: Blackwell Publishing, 2007. P. 754.

4 Mason E. Value Pluralism // *Stanford Encyclopaedia of Philosophy 2006.* [Electronic resource] Mode of access: http://plato.stanford.edu/entries/value-pluralism/#PluRatCho.

because it takes the pain/pleasure tension as the single evaluative feature from which the utility maximisation procedure can be elaborated.

But Kantian deontology and rule-consequentialism (Peter Singer's ethics, for example) are absolutist theories nonetheless – *normatively*, that is – as they require that one should never infringe upon moral principles established on their respective foundational monist grounds (viz., versions of the categorical imperatives and rules relying on consequentialist grounds). So one has to be careful in understanding the meaning of these categories with regards to the host of theories they regroup. Again, even if Ross is said to be a deontologist, he remains pluralist in his approach to normativity (unlike Kant), thanks to his *prima facie* duties, which is another example showing that traditional categories of normative theories in ethics (deontology, consequentialism and virtue ethics) do not automatically fall under any of these meta-categories as regards their normative conceptions.

However, to get an overall picture out of such a complex, yet already oversimplified theoretical structure, one should acknowledge that normative monists necessarily have to argue that putative values (knowledge, love, etc.) are reducible to a single metavalue, such as utilitarian happiness, for example.[5] The continuous debate surrounding the possibility of performing such reductions concerning values or duties is one of the reasons why these categories of monism, absolutism and pluralism remain operative in all of the ethical discussions in analytic philosophy, alongside other distinctions of the like in metaethics, normative ethics and value theory. They are what I hitherto called a 'cogwheel' for the whole ethical endeavour formulated in analytical terms since these conceptual cogs altogether provide a definite terminology and structure to the analytic discussions in ethics.

II. The Two Normative Existential Facts of Continental Ethics

When speaking of continental ethics here, I roughly refer to the ethical and proto-ethical traditions that have grown out of the Nietzschean, Kierkegaardian, Husserlian and late-Cohenian[6] writings, mainly in the first half of the twentieth century. At that point in time the role of ethics

5 Mason, op. cit.

6 The name of Hermann Cohen (1842–1918) in this list of influential thinkers may surprise the reader. However, the Jewish philosophical lineage going from him to Franz Rosenzweig, Martin Buber and Emmanuel Levinas as well as Gershom Sholem (as a critique of Cohen) and, to a lesser extent, Jacques Derrida is paramount for twentieth century philosophy. These thinkers were all clearly indebted to his late philosophy of religion exposed in *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915) and *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1918; posthumously published). For a presentation of this often neglected Cohenian influence on twentieth century philosophy, see: Zac S. *La philosophie religieuse de Hermann Cohen*, Paris: Vrin, 1984; Malenfant G. Pourquoi l'existentialisme est-il né de penseurs religieux? Religion et éthique chez Hermann Cohen // *Horizons philosophiques: Héritage et réception de la pensée existentialiste.* 2006. № 16/2. P. 9–16.

began to be transformed quite radically by several philosophers at once: they moved ethics from being a discipline that provided justifications or rules for moral actions to one that researched explanations for the ways in which a reflection on morality could still be relevant (if even possible) in the wake of two excruciating world wars. As a result, normativity itself was modified: the very nature of what could thereafter be reasonably expected of ethical theories was changed. Normativity, from then on, could not simply be intention-, rule-, consequence- or duty-oriented; it had to find a new path if it were to be useful for humanity that lost its certainties and encountered horror twice within thirty years' time.

Evidently, the transformation started before the twentieth century with Nietzsche's famous 'death of God'[7]: the painful loss of the sole safeguard of values humanity possessed hitherto; a loss which came as the result of man's own will. But this was only the prequel of an intricate knot that was going to unravel throughout the centuries to come:

> «After Buddha was dead, his shadow was still shown for centuries in a cave – a tremendous, gruesome shadow. God is dead; but given the ways of men, there may still be caves for thousands of years in which his shadow will be shown».[8]

As Nietzsche predicted, humanity will have to fight this shadow for a long time: the temptation of resuscitating the ultimate safeguard of morality has not failed to haunt us. Unmistakably, however, the *Archè* was murdered by its own kin, which brought about the possibility of establishing various systems – insofar as minimally coherent – upon the very indentation now present where God's former stronghold on all moral and most theoretical affairs unshakably stood. Many disciplinary crossings became possible; many narratives became available to each other, and that, to whoever would want to build his or her value system from the ground up. But the very availability of these various and valid moral constructions came as a contradiction to what monist and absolutist moral systems were destined in the first place. With no meta-discourse to uphold any particular moral system, or system of belief more generally, how could man choose how to act? How could he be assured of his own condition as an agent? By attributing to ourselves the attributes of the gods, answered Nietzsche.

Remaining unclear, however, was the method allowing us to do so, as well as the outcome of such a barehanded endeavour towards this deification of humanity. To many, the Nietzschean response to God's death, through the Will to Power, was itself worse than the deicide; the

---

7 It could be argued that a few years before Nietzsche, Schopenhauer initiated this change in the nature of moral inquiry. However, Schopenhauer was still hopeful of finding a strong normative and motivational ground for morality, as can be seen in *On the Basis of Morality* and *Prize Essay on the Freedom of the Will* (both from 1839).

8 Nietzsche F. *The Gay Science*, Walter Kaufman (trans.). New York: Random House, 1974, aph. 108.

cure worse than the disease (a feeling still shared by many philosophers, in all probability).

Nevertheless, as mentioned above, after two wars and their horrible tolls in human misery, some truthful normative aspect of this Nietzschean statement did become clear to many thinkers: the birth of a new artificial moral autonomy was the only option left for humankind. This time around, however, philosophy had to start its reflection on morality from a radically novel perspective since such a project could no more stand incontrovertibly on pre-Nietzschean meta-discourses and metaphysics, as these had obviously been unable to account for, and much less prevent, the distress that shattered Europe and its colonies.[9] As the former rationalistic *and* empiricist grounds were failing to provide humanity with satisfactory moral motivation for action as well as proper moral content, religious authorities were losing their metaphysical stranglehold on everything morally related. Equally important is the fact that available instances of determinism seemed furthermore intolerable for many intellectuals, as the very suffering of the many could no longer remain so easily legitimized – Leibnizian, Hegelian and Marxian philosophies of necessity became too painful and thorny to be supported blindly, for some at least, inasmuch as these eschatological constructions were crushed by the toilsome weight of the instrumental justifications provided for warlike misery.

In short, the only possible autonomy had to come from existence itself.

As such, the realization of the hitherto failure of ethics did not only purport the affirmation of a new humanistic autonomy and power, it also provoked the rejection, as I mentioned earlier, of what came to be considered as too high expectations for rationality. The limitation of the power of reason could no more be understood solely as an epistemological frontier, as Kant developed it in his antinomies of pure reason[10], but rather as the impossibility of finding a practical *archè* as well.[11] Where

---

9 Not to mention the inner foundational and theoretical problems of these metaphysics and meta-discourses; Nietzsche did not fail to point these out repeatedly. For example, see: Nietzsche, F. *Twilight of the Idols or How to Philosophize with a Hammer*, R. J. Hollingdale (trans.), New York: Penguin Books, 1990, see especially the aphorisms regrouped under the chapter «The Four Great Errors», p. 58–65.

10 See: Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956. P. 437–465.

11 «A secret path to the old ideal stood revealed, the concept 'real world', the concept of morality as the *essence* of the world (– these two most vicious errors in existence!) were once more, thanks to a crafty-sly scepticism, if not demonstrable yet no longer *refutable*… Reason, the *right* reason does not extend so far… Nothing works more profound ruin than any impersonal duty, any sacrifice to the Moloch of abstraction.… Kant, in his 'German' innocence, tried to give this form of corruption, this lack of intellectual conscience, a scientific colouring with the concept of 'practical reason': he designed a reason specifically for the case in which one was supposed not to have to bother about reason, namely when morality, when the sublime demand 'thou shalt' makes itself heard» (Nietzsche F. *The Anti-Christ*,

Kant rationally presented different versions of his categorical imperative as that which can always guarantee the righteousness of an action beforehand; and where Mill propounded the consequential 'happiness' or 'utility' factor of an action as the sole voucher of its goodness, the existentialist saw a *void*. If one starts philosophising from an embodied perspective, existence is neither 'empirical', 'rational' nor 'emotional': it is all of these things and much more. Therefore, isolating consciousness, goodness, ipseity or agency through some occurrence of rationality or sensibility is tantamount to contriving an invalid option[12], because this gesture amounts to the negation of what existence is in the first place – that is, profound *ambiguity*.

As a result, no categorical or structural cogwheel can be found for normative ethics as far as an existentialist ethics is concerned. This does not mean one should renounce inquiring into ethical matters, on the contrary, since philosophising from the point of view of existence means accounting for one's relationships with others as a primary concern. It rather means that for such 'postmodern' thinkers, one has to take the following claim seriously: existence itself has denied the validity of monist or absolutist ethical theories, which are now left to be reckoned as 'complex simplifications', one could say. Each of them is incommensurable to its competing theoretical counterpart, and none of them can be considered more or less true than the other since any overarching category allowing for their meta-evaluation would be supervenient. In analytic terms, normative pluralism (which, let us remember, does not necessarily lead to or rest upon foundational pluralism) is no more a position one can support or reject: for the postwar existentialist, normative pluralism became an indubitable existential *fact* echoing much of the way Nietzsche had worked his own perspectivalism decades before. In contrast to Nietzsche, however, the existentialist project now has to live up to the task not only of resisting (1) the shadows of the gods – since one has to abandon the false hope of finding an absolutist or monist truth[13] – but also (2) the sway of a nihilism, which denies (to various extents, depending on the version one adopts) the importance of ethical reflection either through some variant of relativism or bad faith.[14]

R.J. Hollingdale (trans.). New York: Penguin Books, 1990, excerpts from aph. 10 to 12).

12 «One had made of reality an 'appearance'; one had made a completely *fabricated* world, that of being, into reality: German integrity was far from firm and Kant, like Luther, like Leibniz, was one more constraint upon it» (Nietzsche, *The Anti-Christ*, op. cit., aph. 10).

13 «The attitude of the sub-man passes logically into that of the serious man; he forces himself to submerge his freedom in the content which the latter accepts from society. He loses himself in the object in order to annihilate his subjectivity… The serious is not defined by the nature of the ends pursued. A frivolous lady of fashion can have this mentality of the serious as well as an engineer. There is the serious from the moment that freedom denies itself to the advantage of ends which one claims to be absolute» (Beauvoir S. de. *The Ethics of Ambiguity*. New York: Citadel Press, 1976. P. 45).

14 «[I]f he dishonestly refuses to recognize that this subjectivity necessarily transcends itself toward others, he will enclose himself in a false

Therefore, a (i) 'first normative existential fact' came to form the basic assumption of what we now recognize as 'continental ethics': where analytic ethics still accounts for plenty of versions of normative monism and absolutism – which remain crucial positions of its philosophical cogwheel – continental ethics has congealed the refusal of such orientations into the core of its conception of normativity (were these orientations to be perfectly grounded on rationality or sensibility). In other words, continental ethics considers these normative positions to be indefensible not on account of their being wrong or unsound, but on the contrary, on account of their being all too right(eous) even when they allow for moral madness to happen from an existential viewpoint. Thus, for continental thinkers, the problem with normative ethical theories does not so much lie in that monist and absolutist theories are incapable of providing us with 'the good course of action'. Rather, it does lie in the fact that *whether they do so or not is indifferent to them as they invariably rationalize, and thus justify all actions decided in accordance with their procedures, giving them an instant lustre of moral legitimacy*.

Indeed, if one reflects from the existentialist standpoint, applying a classical consequentialist or deontological moral evaluative procedure to concrete embodied situations amounts to begging the question of knowing whether or not there *is* a ground for choosing between two positions taken both to be rationally defensible. It also amounts to begging the question of knowing whether the isolated 'good intention' or 'pain/pleasure tension' – the foundational features of these theories – can serve as the central ethical property allowing us to choose how to act *in a world where these features are never isolated*. Even if these *were* truly intrinsically good (a question still debated in those terms mainly in analytic philosophy), existence does not provide us with quarantined happiness or intention. This (ii) 'second normative existential fact' – the very fact that features central to analytic normative ethical theories are always entangled with others from the existential perspective – is the reason why ethics *should* remain ambiguous for Simone de Beauvoir: ethics should not provide evil-doers with the possibility of hiding behind principles or features that in and by themselves would supply them with an imperative or a justification for their actions.[15]

---

independence which will indeed be servitude ... His fault is believing that one can do something for oneself without others and even against them» (Beauvoir, op. cit., p. 63); de Beauvoir refers here to 'the adventurer', one of the many types of nihilists that she points out.

15 This is also one of the most important philosophical points that can be traced back, in its original form, to Kierkegaard. However, one could ask if these two claims I make do identify 'normative facts' proper, but I believe we are permitted to say so, first because an existentialist ethics calls for (i) the rejection of monist or absolutist principles as normative justifications of individual actions, and second because it also calls for (ii) the acknowledgment that no definite isolated subjective feature can fully provide an agent with a normative reason or motivation to act. Notwithstanding the obvious negative aspects of these statements, their goal, as seen by the existentialist, is to reaffirm the central place both of

If the normative obscurity of continental ethics is precisely what tenants of the analytic trend tend to criticize, it is, on the contrary, what the existentialist considers as an enviable normative aspect of his or her own method. Accounting for the good here means rejecting the adolescent dream of practical omniscience as well as the easy comfort one gains from being confident that one can always enact 'the good'. It is to grant the individual with *all* possible choices – even the bad ones – while giving him or her valuable reasons *not* to refuse his or her own responsibility toward others:

> «We object to inquisitors who want to create faith and virtue from without; we object to all forms of fascism which seek to fashion the happiness of man from without; and also the paternalism which thinks that it has done something for man by prohibiting him from certain possibilities of temptation, whereas what is necessary is to give him reason for resisting it».[16]

III. Continental Philosophy as a Foundational Critique of Normative Ethics

So far, I have argued that during the course of the twentieth century and perhaps for the first time since the Greeks, the aftermath of the covered-up abyss that remained present between rationalistic ethical theories and existence proper became urgently significant both from an existential and ethical viewpoint. Many exceptions to this statement could be found throughout the history of philosophy; William of Ockham, for example, first pinpointed problems having to do with Scottist and Thomist self-indulgent onto-ethico-theological architectonics. But despite the true importance of such punctual philosophical exceptions, both the Husserlian reinvention of phenomenology and the Kierkegaardian incipience of existentialism brought about the most important reversal of essentialist metaphysics and ethics in history. Truly enough, the concept of 'phenomenology' had been used before Husserl (first by Lambert[17], then by Kant, Fichte and of course Hegel). Yet in following Bernard Bolzano's logic of science (1835) and Franz Brentano's empirical psychology (1874), Husserl was able to capture, in an original and systematic fashion, the idea according to which both subjective and (somewhat) objective representations were possible, whereas before him, representations had mostly been conceived as purely subjective (by Kant, notably). This is usually understood as an important shift in the theory of knowledge or epistemology, and it is indeed the case: Husserl's theory allowed for the noetico-noematically two-sided coin of in-

---

personal freedom and responsibility before moral choices, which is why I venture they should be understood as *normative*.

16 Beauvoir, op. cit., p. 137.

17 See: Lambert J.-H. *Neuer Organon*, last book entitled *Phenomenologie* (out of print except in a French version of this last book at Vrin, first published in 1764).

tentionality to fit into a single theory of subjectivity and consciousness. But there is more to this.

Husserl's eidetic phenomenology opened the door for thinkers that did not want to fall back on (1) relativism and/or nihilism while having been forced (2) to reject the rigidity of an objective monist or absolutist position either in epistemology or in ethics. Of the four pillars of 'continental ethics' that were mentioned before, two (Kierkegaard and Nietzsche) based their work on individual perspectives – on the singular instead of the universal – while the two others (Husserl and the late-Cohen) also founded their work on a conception of subjectivity, but more importantly, on a *tension* taking place between the individual and his or her incessant constitutive relationships with the world and others.[18] For all of them as well as for later continental philosophers, even if some foundational grounds for philosophy could be established still (ontologically, metaphysically or otherwise), these grounds now had to be devoid of any kind of objectivity in a normative sense – it was rather something they either combated or avoided – only to replace this long-established quest for monist and/or absolutist truth by descriptive mundane metaphysics (e. g. Husserl's and Heidegger's phenomenologies), metaphorical inquiries (e. g., Kierkegaard's *Fear and Trembling* and Nietzsche's *Zarathustra*; de Beauvoir's, Sartre's and Camus' works as novelists) and/or descriptive intersubjective insights (e. g., Cohen's philosophy of religion as well as Husserl's and Levinas' phenomenologies).

From there one can appreciate how a *foundational* transformation in epistemology indirectly discarded monism and absolutism as viable normative options, in addition to the direct Kierkegaardian and Nietzschean normative criticisms. Monist and absolutist normative theories were discredited from above, but also from below, as continental philosophers pointed out deficiencies both in the normative conclusions *and* foundational narratives of these theories: in the latter case, it happened mostly because their foundational features were tainted by the normative goals already selected for them by way of their isolation from other existential features (i. e., good intention, pain/pleasure tension). A *de facto* pluralism thus entered philosophy; pluralism so radical at times that thinkers, mostly interested in the philosophy of science and logic, were unable to accept it. Undoubtedly, a philosophical undertaking accepting not only (a) the normative necessity of ambiguity, but also (b) the impossibility of reducing difference to sameness in a traditional ontological sense deliberately does away with foundational attempts of

---

18 I have no intention of suggesting that there is a clash between the two groups of continental philosophers I am using here as 'pillars' of continental ethics. On the contrary, it is very clear that all four of their thoughts are very much related in many ways, and especially in their influence over later philosophers such as Heidegger for instance, who like so many others used Husserl's philosophy as well as Kierkegaard's and Nietzsche's. However, for the purpose of this essay, I believe it is useful to understand them as representing different facets of the refusal of monism and absolutism by continental philosophy.

conceptual unification through logical perfection (at least from a realist perspective).

Now, (a) and (b) represent two sides of the same existential and ethical coin, since (a) refers to the ambiguities of the *normative* aspect of ethics which were exposed in the previous section of this essay via the presentation of the two existential assumptions of continental ethics that were concealed by essentialist ethical theories (de Beauvoir being a paradigmatic thinkers of these ambiguities); whereas (b) refers to the important *foundational* aspect of ethics with regards to how it was understood before Cohen, Buber, Levinas and Derrida (but also Lévi-Strauss, from a different approach). Their studies of 'relationality' qua 'metaphysical foundation' came as generators of a trend of philosophy that could be characterised as a 'metaphysics of the void': instead of hoping for the possibility of reducing concepts to others (such as is the case for putative values in monist normative ethics, for instance), these thinkers saw relationality itself as prior to the ontological differentiation of terms. In other words, their metaphysical thoughts do not depend on any specific ontological conceptions, but rather attempt to go under such established conceptions in various ways. Through their manifold theoretical instantiations – Cohen's and Buber's *Ich-Du* narratives, Levinas' encounter with the Other, Derrida's concepts of *différance*, *espacement* or *trace* – these philosophies struggle to find some grounds for ethics while refusing to rest on the logical isolation of an agent, or of an agent's rational or perceptual features. Their common goal, if one can speak in such terms, is to account for heterogeneity as a proper metaphysics that would allow for ontological differences to happen, and thus, for ethics to become a crucial existential phenomenon (Derrida's *hospitalité*, for instance) rather than a normative cogwheel.

In contrast, it is no coincidence if A.J. Ayer refused ethics as a proper discipline on the basis that there could be no «ethical science», since he is right – even from the continental point of view – that «ethical concepts are unanalyzable [by formal logic], inasmuch as there is no criterion by which one can test the validity of the judgments in which they occur»[19]. For most analytic philosophers in the fifties, ethical judgments were either logically valid or meaningless. Since then, metaethics has tried to identify the status of ethical propositions with regards to their actual denotations (via realism) or to emotivism (via non-realism), for instance. But even at a meta-ethical level, this is precisely the type of dichotomies that twentieth century continental philosophy has hoped to surpass or undermine: the universal truths of formal logic cannot give a proper account of what it means to make an ethical judgment because it cannot give a proper account of what is an ethical *experience*. If it is understood merely through logical validity, universalism thus becomes a kind of reductionism unfit to discuss ethical questions; and it is precisely to escape such reductionism that continental philosophers developed other methods of philosophical inquiry.

---

19 Ayer A.J. A Critique of Ethics // R. Shafer-Landau (ed.) *Language, Truth and Logic*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. P. 20.

IV. Existentialism is (also) a Pluralism – Against 'Sacred Games'

What water is there for us to clean ourselves? What festivals of atonement, what sacred games shall we have to invent? Is not the greatness of this deed too great for us? Must not we ourselves become gods simply to appear worthy of it?[20]

But some analytic philosophers also refused to go along with such normative or foundational reductionisms. Ross' pluralist ethics of *prima facie* duties is a good example showing that certain rapprochements can be made between continental and analytic ethicists inasmuch as pluralism is taken as a common ground:

> «When I ask what it is that makes me in certain cases sure that I have a *prima facies* duty to do so and so, I find that it lies in the fact that I have made a promise; when I ask the same question in another case, I find the answer lies in the fact that I have done a wrong. And if on reflection I find (as I think I do) that neither of these reasons is reducible to the other, I must not on any *a priori* ground assume that such reduction is possible».[21]

> «Which action is good? Which is bad? To ask such a question is also to fall into a naïve abstraction. We don't ask the physicist, 'Which hypotheses are true?' Nor the artist, 'By what procedures does one produce a work whose beauty is guaranteed?' Ethics does not furnish recipes any more than do science and art[22]. One can merely propose methods».[23]

For both Ross and de Beauvoir, the abstract universalism which, in ethics, refers to monism and absolutism *can only be seen* as an attempt to reach some reductive ready-made normative truths one can easily apply to any morally difficult situation. Yet this is precisely the kind of truths Nietzsche predicted was going to be enacted as 'festivals of atonement' or 'invented sacred games'. Again, however, one can ask: «What are we saying when we speak of such 'sacred games'? Are logic and sound arguments not the only paths towards truth with regards to ethical statements, however one conceives it?» Let us see an example of the ways in which the use of logic can be practiced as a sacred game.

Jacques Derrida has sometimes been depicted as an unreadable writer (by John Searle, namely) or even as a sort of charlatan by certain analytic philosophers because, notably, he said impossible things such as: *«Oui je n'ai qu'une langue, or ce n'est pas la mienne»* [«Yes, I have only one language, yet it is not mine»]. By way of this expression, Derrida developed his thought on the 'ruling' dimension of language as it is received from an other, as a form of law; in this sense, a language is something I am 'possessed by', through my own utterances, rather than

---

20 Nietzsche F. *Thus Spoke Zarathustra: A Book for Everyone and No One*, R.J. Hollingdale (trans.). New York: Penguin Books, 1961.

21 Ross, op. cit., p. 755.

22 It is noteworthy that Ross also makes a similar comparison with art. See Ross, op. cit., p. 757.

23 de Beauvoir, op. cit., p. 134.

something I fully possess and use like a tool – a fact which allows for connotations which are not primarily intended by speakers, for instance. To this sentence, however, an opponent of his replied at once that it was a *«contradiction performative»* [«pragmatic contradiction»], an attack to which Derrida answers at length:

> «Who do we often blame for doing a "pragmatic contradiction," today, hastily? Those who marvel at things, wonder, and ask themselves questions, those who take on the responsibility of embarrassing themselves with such questions. Some German or Anglo-American theorists thought they have found, with this, an unanswerable strategy; they even developed a specialty out of this puerile weapon. Regularly, one witnesses them as they are using the same criticism against this or that opponent, preferably a French-speaking philosopher… Its mechanism, by and large, goes as follows: "Ah! You ask questions about truth, oh well, to this very extent, you do not even believe in truth, you contest the possibility of truth. How could we, then, take your claims seriously when their aim is to be somehow truthful …? The things you say are not true insofar as you call truth into question… Come on, you are a sceptic, a relativist, a nihilist; you are not a serious philosopher! If you go on, we will put you in a department of rhetoric or literature [or sophistic, he goes on saying]!»[24]

This rant at Anglo-American philosophy may be seen as harsh, but it clearly presents what type of formal argument is refused by most continental philosophers: what appears, on the part of continental philosophy, to be a kind of argumentative fetishism is believed, on the part of analytic philosophy, to be the only way through which proper meaningfulness can come through. That is to say that 'logical rules' – which form the camshaft allowing for the cogwheel of ethics to turn, in analytic philosophy – do not have a decisive impact on continental argumentations if they are used merely in formal terms. Such an assertion does not mean that sophisms or unsound arguments are welcome in continental philosophy; it rather means that from the standpoint of continental philosophy, one cannot (α) invalidate a proposition simply on the basis of some formal or practical ambiguity, and that one cannot (β) reduce symbols, words or propositions to a system of signification which would be either true or false exclusively. As a mark of coherence, one can notice that these two statements on the relation of continental philosophy to logic mirror the normative and foundational shifts that existentialists and phenomenologists performed against monism and absolutism. This is definitely no coincidence: to ground ethics on the possibility of this sort of universal truth-value and reductionism (i. e., against ambiguity and heterogeneity) amounts to partake in a ceremonial of compensation for a god that died. However, such an enclosed sacred game has been rejected by continental philosophers a while ago, but also by pluralist accounts in analytic philosophy:

---

[24] Derrida, J. *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris: Galilée 1996. P. 18 (my translation).

«The essential defect of the "ideal utilitarian" theory is that it ignores, or at least does not do justice to, the highly personal character of duty. If the only duty is to produce the maximum of good, the question who is to have the good – whether it is myself, or my benefactor, or a person to whom I have made a promise to confer that good on him, or a mere fellow man to whom I stand in no such special relation – should make no difference to my having a duty to produce that good. But we are all in fact sure that it makes a vast difference».[25]

«The uniqueness of the Self [*Moi*] is the fact that nobody else can answer for him or her [*à sa place*]. The appraisal [*mise en question*] of the Self by the Other is not initially an act of reflection through which the Self reappears therein, glorious and serene. But neither is it the advent [*l'entrée*] of the Self within a coherent and universal supra-rational discourse».[26]

Ross and Levinas both argue that ethicists should acknowledge their rational systematisations of ethical dilemmas as incapable of corresponding with actual ethical experiences that take place at an existential level, for an actual human being who cannot be replaced by another. They both argue against the disincarnating aspect of ethical theories that reduces persons to anonymous 'agents' or 'tokens'. And here again, on both sides, pluralism is the key to shedding light upon the shadows of the gods.

25 Ross, op. cit., p. 755.

26 Levinas E. Transcendance et hauteur // C. Chalier, M. Abensour (eds.) *Cahier de l'Herne. Emmanuel Lévinas*. Paris: Éditions de l'Herne, 1991. P. 57 (my translation).

UNIVERSALISM *VS* PARTICULARISM AND THE QUESTION OF AUTHENTICITY

Vlad Navitski[1]

Abstract

The rise of localism as the response to the challenges of globalism is considered in the article. Exploiting the notion of «selective response» it argues that localism is the false alternative to globalism as it is based on the same practical and theoretical dispositions. With the help of social critical theory and psychoanalysis article explicates the inner mechanisms of the localistic selective response and their relations to the production of subjectivity in Modernity. At the end of the article there are the outlines of the possible alternative to the globalism/localism strategies.

Keywords: fundamentalism, universalism, Modernity, subjectivity, authenticity selective response, singular universality.

Intro: when the extremes meet

Roland Robertson once noticed that «the relationship between the universal and the particular must be central at this time to our comprehension of the globalization process and its ramifications»[2]. Obviously, this is where the interests of social theory coincide with the common sense's issues more closely than ever: to put it roughly the contest is about whether universal systems (economic or cultural or whatever) eliminate local entities or provide further prospects for their development. The instances of such problematic are manifold: from the European migration politics to the EU integration, from NATO's interventions in the Middle East to the UN global concerns and so forth. It's easy to see how these facts relate to the daily existence of people, communities and societies as well as to the modes of this existence. It's no wonder then that the two alternative ways of grasping the correlation between the universal and the particular tend to form the antagonism between conservative fundamentalism («How dare one betray his/her roots in favor of profits from universalism?») and liberal cosmopolitanism («How can he/she persist in the ridiculous traditions rejecting the wide range of possibilities in globalizing world?»).

What social theory and philosophy can contribute here is the consistent dismantling of these alternatives as the false opposi-

---

1 Vlad Navitski – MA in philosophy (EHU), lecturer at the European Humanities University.

2 Robertson R. *Globalization: social theory and global culture*. SAGE, 2000. P. 97.

tion – we cannot choose between them, because they are genuinely the same. Though one should resist the temptation to reduce this note to its meaningless level when there's no any difference between the two standpoints at all, still not only in their extremes, which are not rare to find today, but in their most common modes, these quasi-alternatives provide the very same *disposition* to the social world and the human prospects in it. They are not true alternatives, but only two modes of the very one strategy, mixing global and local for its own sake. The real contest today is not about whether to pledge allegiance either for the universal or particular, but about the direction of their interweaving.

The elaboration of this view has its own long tradition comparable to the globalization studies themselves, and not for them solely. One can take Immanuel Wallerstein's inquiry to the contemporary form of nationalism as the possible example here:

> «The nationalisms of the modern world are not the triumphant civilizations of yore. They are ambiguous expression of the demand both for participation in the system, assimilation into the universal, the elimination of all that is unequal and indeed different, and *simultaneously* for opting out of the system, adhering to the particular, the reinvention of differences. Indeed, it is universalism through particularism, and particularism through universalism».[3]

But what has gained less attention than it deserved is the specific mode of the universal/particular interweaving, which is called by Robertson «selective response». The grain of this idea is rather simple – all particular identities throughout their history have faced the challenges from the «significant others» as well as the necessity to respond to these challenges. The notion of selective response describes the multiplicity of «the ways in which such entities ... have at one and same time attempted to learn from others and sustain a sense of identity – or, alternatively, isolate themselves from the pressure of contact»[4]. Sharing Robertson's persuasion in the remarkable importance of this notion for the endeavors to comprehend the main trends of «global culture», this article seeks to develop it and to apply to the crucial social process of our times – the rise of fundamentalism and localism.

This goal presupposes the structure of the article: to begin with, I'm going to compare the notions of fundamentalism, particularism and localism – can we use them as synonyms and if yes than in what sense and what analytical benefits will it bring? Then I dwell on how this phenomenon should be understood in the terms of the «selective response». In order not to get lost in the abstract reasoning I turn to the social situation in Belarus and show in what way the selective response of fundamentalism has been fleshed out not only by those in power, but also by the cultural counter forces. To conclude, I attempt to provide the outlines of what can be the true alternative to the growing popularity of localism.

---

[3] Wallerstein I. *The Politics of the World-Economy. The States, the Movements and the Civilizations.* Cambridge University Press. P. 166–167.

[4] Robertson, op. cit., p. 113.

In general, these speculations are grounded on the social critical theory, especially in its post-Marxist mode, i.e. without paying much attention to the question of private property; it mixes instead the dismantling of the dominant mode of contemporary ideology with a psychoanalytic approach along with a due respect to Derrida's deconstruction.

Against modernity for the sake of authenticity?

Considering the possible connections between fundamentalism, particularism and localism is a steep task not only for the extensive facts and theories one should pay attention to, but also for the reason that these notions belong to the very heart of the contemporary social processes and who might know what unpredictable outcomes they would bring and, in fact, do bring now. But even the brief reasoning is sufficient here to grasp what they hold in common and why this is important if we want to understand the reality we live in. Perhaps, we would be set upon the right path while understanding the common nature of these notions in terms of the rebellion against the oppressive character of western Modernity? It seems to be correct, but with some important caveats – in all these cases the oppression is understood in different ways. Obviously, the rise of religious fundamentalism can be seen as the postcolonial reaction to the repressive universalism of the Western civilization (if we speak about Muslim countries, for example) or the omnipresent moral corruption of Modernity on the whole, in case of the conservative Protestants' struggle against Christian liberalism.[5] But these fundamentalist demands cannot be identified with the defense of particularity: for instance – there's no and can't be solidarity between protestant fundamentalist and a member of a sexual minority group, though the latter also revolts in favor of private freedom against the ubiquitous disciplinary oppression of the sexuality, intrinsic to Modernity. Cultural particularism, on the one hand, and the fundamentalism, on the other, cannot be identified, though their counter-Modern character moves us closer to the proper understanding of these phenomena.

One should admit then that the authors of *Strong religion* have the good reasons to insist: fundamentalism must be referred to the religious movements exceptionally – otherwise, its meaning becomes too blur, mixed with the almost contradictious phenomena. But being analytically justified this firm connection with religious agenda binds and blinds us when we come to the question of the meaning of fundamentalism for the contemporary social processes, as in this phenomenon one can and should discern some much more important and significant

[5] For the excessive account for the history of protestant fundamentalism as well as the other forms of fundamentalism see: Almond G.A., Appleby R.S., Sivan E. *Strong religion: the rise of fundamentalisms around the world.* University of Chicago Press, 2003 (for example, p. 106). In general, this book can be recommended as the outstanding approach to the problem of fundamentalism in the contemporary societies, especially in the question of «selective response» (p. 94–95).

features than just the conservative revival. To be short, both fundamentalism and (social, national, cultural) particularism add to their counter-Modernism the appeal to personalistic values of the self-realization and motif of the coming back to one's roots; they have learned the *Jargon der Eigentlichkeit,* to put it in Adorno's words. The common ground for these phenomena is the firm assertion that the universalism of Modernity brought the self to the arms of devastation, alienating it from any personal meaning and turning it into a cog in the machine. Hence, the urge towards the personal authenticity against all odds of the Modernity is peculiar both to fundamentalism and particularism and nowadays is represented in a specific kind of what Anthony Giddens calls «life politics». It is exactly this structural opposition between inner particular authenticity and outer alienation of Modernity that binds fundamentalism and particularism together, and it is exactly this feature that predetermines most of the crucial events and processes in the world today.

In order to represent this similarity of the phenomena, apparently strictly distinct from each other, I prefer to use the term «localism» – as the allegiance one pledges to his/her locality – instead of the particularism and fundamentalism. This preference can be grounded in several ways: first of all, it helps us to grasp the structural similarity without being captured or even deceived by its «material» embodiment – whether the mentioned locality is represented in religious, social, political or cultural terms. Secondly, such withdrawal of «essence» from its «accidents» is not just the result of the serene contemplation but bears the vital significance for the world we live in – it helps us to realize that fundamentalism and particularism, often represented by the opposition between essentialism and relativism, are not the contradictious powers but just the competing rivals with the same disposition though with the different strategies. It is important to see that the anti-Muslim rhetoric of the American fundamentalism, the extremist rejection of the «West» in the Islamic movements, the hatred to the migrants in the EU, the recent separatist movements in Flanders and Catalonia and so on and so forth shares one thing in common – the assurance of the hostility of the «outer» world, from which there's the only way to escape, to wit, the safety of local authenticity.

We should claim once again – one can't dismiss the particular form of these localisms as unimportant: the similarity of structure doesn't make these phenomena alike. At best they are ignorant and indifferent to each other, at their worst – they are at the blood competition to each other. But to analyse them in terms of the selective response to the challenges of the globalizing world which mixes both universal and particular features, is to debunk localism as the misleading strategy which outcomes structurally contradict to its heralded goals and which, therefore, conceals the real alternatives to the alienating powers of the contemporary world. It renders this problematic its political significance with which we should continue.

The cunning reason of the localistic ideology

The fear of the outer world as the dangerous site of the alien powers and urge toward the local closure are rather natural for the humans. But one can be sure that the urge for safe locality is not represented by localism, but is deliberatively exploited by local authorities as *the tool for their guaranteed success in the competition for the global financial flows*.

On the whole, we have to admit that in the modern world the idea of political representation, once peculiar to a nation state, faces the enormous difficulties, threatening its very existence:

> «…it can no longer be a question of expression or representation, but only of the simulation of an ever inexpressible and unexpressed social. This is the meaning of their silence. But this silence is paradoxical – it isn't a silence which does not speak, it is a silence that *refuses to be spoken for in its name*. And in this sense, far from being a form of alienation, it is an absolute weapon».[6]

If traditionally it is supposed that one seeks power in order to administer certain politics, the decline of the representation mechanism leads to the subversion of this formula when one explicitly administers the certain politics in order to obtain power. There are growing numbers of examples showing how contemporary politicians become legitimate not because they represent these or those values or interests but only because they have the greater chances – who knows why – to be elected. And nowadays one of the most important tasks for local authorities and their ideology is to persuade all those around that it really represents something or somebody – entities, groups, local values and so on.

Nation state, governed by such authorities, would procure the measures for defence of their privileged occupation from the threats, both outer (e. g. the overseas investments which are out of authorities' control) and inner (the other political powers, trying to contest the right for the privileged occupation, or the movements, insisting on the redistribution of the incoming profits) ones.

One could easily point out the nationalism as one of the most effective measure here. But would it be so, the problem would be solved in the very beginning, as the critics of the ambiguity of the nationalistic ideology, e. g. in the Third Reich, has the long history and is strong enough to unravel the complexity of its contemporary forms. It is an opportunity to claim in favour of the notion of localism once again, as it represents the fact that in the contemporary world it is possible to establish the closed entities on the different kinds of values, not only on the nationalistic ones. So, nationalism today turns out to be a particular example of the localism – to wit, in Germany of the 30's you could hardly place your Bavarian roots or professional community over the national identity or at least to level them with it. But today one can easily put

---

6 Baudrillard J. In the shadow of the silent majorities // *Semiotext(e)*. 2007. P. 49.

away her/his Spanish nationality, for example, in favour of the Basque ethnic group or European identity.

The explanation of such shift is that today the individuals have the abilities to draw the borders of their locality and local community in the way they like it – wider or narrower than traditional nationalistic, political, cultural, social and other localities. Modern subjectivity – though spread not only in Europe, but still coming from the lap of the European modernity – has been constituted as the one aiming to get the total authority of its action and correlative notions, i.e. to be the only author of its own life and history. To become such a sovereign subject have to deconstruct all the transcendent instances – the instances, which can determine the subject from without, from the outside realms. The most important examples of such instances are the God, Nature and Social Reality – for Modernity, all of them must be deconstructed and substituted by the immanent orders, i. e. which are capable for the subject to handle.[7]

Such deconstruction stipulates the transformation of the nature of the differences, with which the subject meets in its practices. It means that if the differences refer to their transcendent origin (as if they were constituted by the God or derived from the Natural orders), the subject, being determined by them, will face the restrictions in its actions, posed by these transcendent orders. For example, if it is said that women can't vote due to their natural (or divine) destination – to be wives, housekeepers or mothers – it means that the subject (which is not equal to human being, of course, in this particular example the subject *shouldn't* have gender) acknowledge the competence of the transcendent authority (Nature) to guide its notions and actions and predetermine its activity (not to let the women vote). The difference between genders – in order to correspond to the roots of modern subjectivity – hence, should become penetrable. This penetrability means that the notions and determinations of the genders can subjectively be transferred and attached from the one to another.[8] For example, penetrable gender differences allow to consider the right of voting – traditionally, the male one – as also belonging to women; the same goes with the ability to drive a car (or a cab), to serve in the army and so on. On the contrary, isn't it an example of the stated penetrability when a minister of interior comes to summit meeting with its babe in arms?[9]

---

7 «In the present epoch, the domination of material relations over individuals, and the suppression of individuality by fortuitous circumstances, has assumed its sharpest and most universal form, thereby setting existing individuals a very definite task. It has set them the task of replacing the domination of circumstances and of chance over individuals by the domination of individuals over chance and circumstances» (Marx K., Engels F. *The German ideology.* Progressive Publishers, 1968. P. 464).

8 I elaborate these ideas in the recent article *To end the history: what the leftists' experience can tell us about the contemporary world*, forthcoming in Echinox Journal (ISSN 1582-960X).

9 See example in *Swedish minister brings baby to the EU family of nations* [Electronic resource] Mode of access: http://www.eubusiness.com/news-

The subjects' ability to re-describe themselves in the political, social, cultural terms put the question of the role of national identities and nationalism on the whole in the contemporary societies. Ostensibly, leading to the dismantling of the nation states, this shift has indeed eliminated the political institution of the representation*, leaving the borders of the nation state intact and even strengthening it as the one of the most powerful resources of localism*. In general, we can admit that the counter-Modernity of the localism is deceptive, as it aims at strengthening of the institution of Modernity through their further development.

Strategies of the Belarusian authorities as the examples of the selective response

Belarus here is the unique example – really, its national history has been consistently re-written here by the official ideology to the detriment of the ethnic roots. If we would comprehend this uncanny erasure in the commonly accepted way, we would make a conclusion that this disregard or even hostility to cultural locality is the result of the headlong urge towards homogenous world society, provided by the free market system and restricted by the conservative and traditional ideologies. And that would be wrong.

Belarusian authorities have succeeded in the building of the local closure without any reference to the ethnic mythologies or the civil society institutions, but on the mere opposition between the state and the outside world, between the safe locality and hostile outer reality. It is the very formula for the guaranteed political *status quo* – to persuade the people that the outside powers seek to destroy them and only wise and perspicacious local authorities find the way to manage them and to secure locality intact. Depending on the situation, the images of the dangerous outer powers are re-invented, but despite the momentary contents the very structure remains.

But one would be wrong again, thinking that this opposition is the version of the dyad «global risk/local safety». As I have stated above, the local authorities seek not to represent the fears of the people and protect them, they rather operate these fears in order to secure their leading position in the skimming the cream off the financial flows. *Hence, localism doesn't withdraw the country from the global competition or the dangers of the global market, but just determines, who is to lead and who is to be lead during these ventures*. For example, in Belarus of the 90's both to assume its national past and to construct institutions of the civil societies meant to provide the European prospects for the country, and this, obviously, would put the former Soviet elites – both Russian or Belarusian, it doesn't matter here – out of the game. In order to eliminate «European

eu/sweden-family.1pw/view; or *Will we ever see this at Westminster? Working mother cradles her baby in sling as she casts her vote at EU Parliament* [Electronic resource] Mode of access: http://www.dailymail.co.uk/news/article-1314283/Licia-Ronzulli-brings-baby-EU-Parliament.html.

threat» (i. e. to stay on the top) and to prevent the return of the planning economy (i. e. to gain the greater profit from the market system) new way to close locality had to be invented by the political and economical elites, and they succeeded in this invention.[10]

It is easy to dismiss the utter significance of this conclusion, as there is much more than first meets the eye. For example, one could argue that this is a common political strategy, which may be found even in the states of the solid democracy, and it hardly can be represented as the example of how contemporary global and local trends interweave. But I aim to prove that the shift from nationalism to localism, to the mere opposition, pure structure «inner/outer» calls for the new type of closure, never experienced before – namely, *«operational»*, which goes hand in hand with Robertson's notion of the «selective response».

If previously the conservative authorities had to establish their efforts on the really existing entities, now, on the contrary, localities are delineated in any of the ways appropriate to secure existing *status quo*. When it is needed for the political elites in power the borders of cultural or social locality can be drawn narrower or wider, and moreover, these elites deliberately decide when these borders are closed and when they are opened, what can permeate through them (for example, investments flows) and what cannot (for instance, international educational projects, cultural initiatives and so on). Hence, the closure of such localities is under the control, it is operated. It's not like to be conservative in order to be at the top in one's country solely, but rather to be at the top in one's locality in order to be successful in global competition for the cash flows, re-defining this locality whenever and however the wish for success in the competition demands.

The second dismissing account on this problematic is just to blame this operational closure as the example of unfair play, in which this or that country has appeared to be involved due to greedy elites, laying their hands on the profits from the country's competition on the free global markets. There's no anything to learn from the cases of Belarus and the countries alike, one would continue to argue, as it's just their bad luck to have the elites like that, and the only hope here is the wider and deeper spread of the global market, intolerant to any kind of restrictions, including cunning localism.

But what is missed in this argumentation is the fact that financial flows evade only those borders and restrictions which threaten their capitalization.[11] But it's not the case of localism at all! Really, the goal of the local authorities is the very same – to gain profit from the global market as much as it is possible. Their local «beliefs» are developed against the global financial flows, as one may be deceived by their rhetoric, but only against the rivals in this play. Hence, neither local powers, nor the global

---

10 The examples can be found in: Gapova E. On Nation, Gender and Class Formation in Belarus… and Elsewhere in the Post-Soviet World // *Nationalities Papers*. 2002. Vol. 30. P. 4.

11 See excessive account on this issue in: Deleuze G., Guattari F. *Anti-Oedipus.* University of Minnesota Press, 1983. P. 224.

market system have been limited by the politics of localism. And it's time to raise a question – wouldn't such politics gradually become something more preferable for the market systems as it offer a certain degree of stability without damaging the growth of profits?

As luck would have it, it's not the commonly accepted practice, but one must pay heed to its growing popularity, especially after financial meltdown in the USA in 2008 and a financial crisis in the EU in 2010. Though many political leaders in these cases appeared to be the counter to the financial elites, the undertaken measures, surprisingly, lead not toward the defence of the possibilities of the individuals and communities but rather to promotion of the localism.[12]

So, the main lesson here is that the latter doesn't threat either political stability in the local spaces or the spread of the global market system. The only losing side here is the supporters of the universal human perspective – from the «human rights» notion to the questions of global solidarity. Really, we are caught up in the dilemma – it is to choose between the universality of the global market and the partiality of the locality. In other words, if you seek to escape the social irresponsibility of the global finances, you are blamed as the fundamentalist or communist, if you reject the restraints of the locality you're accused of the venality towards your «roots» in favour of the cosmopolitan preferences.

But obviously, this dilemma is misleading – in fact, we can't choose between these opportunities because in the contemporary situation, again, they are the same. If we recall the notion of «open society» provided by Karl Popper as the one which is aware of the imperfection of its own institutions and urges toward its permanent proving, it is easy to see that *both market fundamentalism*[13] *and localism are based on the conviction that they can reach the point of the ultimate perfection and final completeness*. The difference between them in the description of this completeness is erased by the same kind of disposition in thoughts or practice, so that their interweaving is rather possible and rather real, despite the fact that they are not surely the identical dispositions.

Fetishism of locality: the desire to be seduced

Such criticism towards the localism as the interweaving of the universal and the particular under the sway of selective response, or operational closure, can be easily identifies as the quasi-Marxist strategy, adjusted to the contemporary situation by shifting its focus from national

---

12 For example: «What if the "vicious combination of the Asian knout and the European stock market" proves itself to be economically more efficient than liberal capitalism? What if it signals that democracy, as we understand it, is no longer a condition and motive force of economic development, but rather an obstacle?» (Zizek S. *First as tragedy than as farce.* Verso, 2009. P. 132).

13 Though the notion of market fundamentalism is not identical to that of the universalism, in this context they are interchangeable. For the elaboration of this notion see: Soros J. *The crisis of global capitalism.* Public affairs, 1998. P. *pxx*.

ideology to the politics of identity. But along with its productive sides, the failures of such strategy are also reproduced.

It is a well-known story of the disappointment which most of the leftists experienced through the I World War – they were upset how easily the workers from different countries had dismissed their proletarian solidarity and taken up arms against each other in favour of national values. For Marxists and other leftists such fidelity to Nation was undoubtedly the perverse form of bourgeois ideology, which was supposed to be the completely opposite to the interests of workers. What was the real problem for the left radicals then it was the willingness of proletarians to act against their interests.

The same goes with the analysis, presented in the previous chapters of this article. Really, it appears that the local authorities turn to be a kind of wizards, blinding the masses and capitalizing on their fears, while the commons should be understood as intrinsically aimed at the global solidarity but deceived by the local powers and their omnipresent ideological apparatus in the opposite.

Perhaps, only die-hard leftists or populists would insist that such almost mystical scene can be true. And it is here where the classical criticism towards ideology must be accompanied with the psychoanalytic standpoints, as we can see, for example, in the oeuvre of Slavoj Zizek. One of his recent analyses presented in *First as tragedy, than as farce* of the fundamentalism and populism, as well as the liberal cynicism, is of the great importance here.

Zizek discerns two kinds of ideology – the previous mode of ideology can be called symptomal, while today, in the "post-ideological" era we face with the fetishistic mode. To explicate the discrepancy between them one should turn to the psychoanalytic ideas on symptom and fetish. Symptom occurs when the unpleasant and inappropriate content of one's Psyche breaks its way on the surface of the psychic life, which is ostensibly free from any kind of such contents. The system, then, which exploits the symptomal mode of ideology, tries to represent itself as the perfect one, without any dysfunctions and failures, the embodiment of the ultimate Truth. In other words, it tries to hide its own imperfection from itself, tries to rejects the symptoms as the symptoms, claiming that they are not the burst of any hidden, inconvenient Truth of this system, but just as the mere accidents.

Fetish, on the contrary, should be psychoanalytically understood not in the terms of Truth, but as the manifestation of Lie. One is completely aware that her/his fetish is not the true Thing, but still let oneself be seduced by the Lie, embodied in fetish. As Zizek explains it,

> «In symptomal mode, the ideological lie which structures our perception of reality is threatened by symptoms qua "returns of the repressed" – cracks in the fabric of the ideological lie – while the fetish is effectively a kind of envers of the symptom. That is to say, the symptom is the exception which disturbs the surface of the false appearance, the point at which

the repressed Other Scene erupts, while the fetish is the embodiment of the Lie which enables us to sustain the unbearable truth».[14]

Fetishist mode of ideology is completely adopted by the localistic powers – there can be raised thousand of objections to all versions of localism, either ethnic, or national, or cultural, or social or whateverelse, but it doesn't matter. Fetishist is fully aware of them, but the more objections are, the more powerful attractiveness of fetish becomes. The explanation of this paradox is rather simple – fetishism can't be understood in terms of the rational comprehension of the reality, but should be considered as the libidinal seduction, or, even the demand for this seduction: fetishist doesn't want or need the truth, her/she longs for the seduction by the fetish.

But from where this rush for deliberative self-deception stem? And what is this unbearable truth, against which fetishism proposes the effective measures? Today we need this political and social fetishism in order to defer the realization of the fact, of which we are already aware – that the social order and political realities of the contemporary world are unbearable and leave no hope in their ruthlessness. *We try to run away from their imperfection and disruption to be seduced by the perfection and completeness of locality* – again, either it is my ethnic roots, which somehow justifies my existence («Catalan, or Litsvin»[15]), or the social group («critical intellectual»), or cultural identity («football fan») and so on. Maybe, in the depth of his/her soul anti-Semite doesn't believe that the Jews are the agents of all the misfortunes and problems, but it's easier to stick at this idea, mocking at all the attempts of liberal/left ideologies to persuade anti-Semite that it's not true – the more it's false, the more it's desirable, the more objections there are, the more powerful ideological voluptuousness becomes.

Really, localism loves its own enemies, but with the strange kind of love – it's the open question, whether it wants them to prove they are not hostile or dangerous. Perhaps, be the latter true, it would be the source of the insane rage towards them, as these «enemies» by their friendly, or, at last, indifferent action, shows up that the completeness and perfection of the locality is fake, and thus dispelling the seductive aura of its fetishism. Anti-Semite, if we'd continue this example, needs the Jews and loves them, but only as the figures which embody the challenge from the outside and who by that create the surplus libidinal value for the her/his own locality (nationalistic or religious one). He/she would «really» hate the Jews if only they appeared to be different from the desire of fetishist, showing that there's no any hope or ease in the anti-Semite beliefs and bringing one to the harsh reality of the inconvenient truth from the seductive realms of the final cuts and transparent answers.

[14] Zizek, op. cit., p. 65.

[15] The ethnicity, the ideas on which are elaborated by some Belarusian historians. For a similar approach one can address to a rather interesting project of the same kind «Kryŭja»; see: http://kryuja.org/

Considering the case of Belarus, I once briefly showed that Belarusian intellectuals, opposite to the official ideology, though comprehending themselves as the alternative mode of thinking or even alternative mode of culture comparing to the official ones, exploit the very same modes of thinking and understanding of contemporary social reality. The most ridiculous thing is that «post-modernists» or traditionalists, ostensibly occupying the different, or even contrary, standpoints, nonetheless display the devotion to the idea of the closed locality and its own *fatum*, demonstrating the same seduction by the completeness and perfection of the such edifice. Seeking the alternative to devastating pace of the universalism, turning all the regions into its neo-colonies (economic and/or cultural), they have decided that the only real opposition here is adherence to one's locality. Surely, they do it sincerely and they do not share the pie of the overseas investments but their one-sided convictions help the local authorities to strengthen ideology of localism. It's easy to see how – whenever an individual, community or organization raises the critical voice saying that the local authorities are on the offensive against individual and social freedom, this criticism is re-interpreted by the official ideology as the endeavour of the outside powers (Western democracies, for example) to intervene into the locality, hiring these or those heralds for the justification of such attempt to establish alien rules. And the so-called alternative intellectuals can do nothing but agree with this re-interpretation as for them any kind of freedom is the rupture of the local closure, completeness and fulfilment, and this rupture exposes the locality to the cold and windy outside world – so, as we can see, these «alternatives» don't alternate anything.

This seduction is also represents the mode of selective response – really, the seduction by the locality calls not for revival of the traditions, but only for the deliberative choice of some of them, picking up those which would be adoptable for the fetishism. For example, one can claim for the revival of the glory of traditional society, but certainly wouldn't agree to occupy the social position of bond slave, which he/she would inherit unless the social system wouldn't be modernized.

Here we can see an astonishing scene – the ostensible oppositions go hand in hand, sustaining their co-existence. The bitter irony is that the need for localism exploited by the authorities, seeking the advantage in the global competition, as well as by the counter-forces, seduced by the perfectness and perfection of their localities, are no alternatives: in fact, they demonstrate the very same mode of the interweaving of the universalism and the particualism, namely, the operational closure. Are we doomed to choose between the same?

Outro: love for impossible

The mix of universal and particular features in operational mode of localism is based on the powerful delusion that the individual or community can *decisively* delineate the outlines of the locality to which they belong and to which they pledge their allegiance – either in sincere or cunning manner. But if one opposes this idea, from what standpoint

such opposition stems? Or, to put it differently, what alternative does this opposition offer?

Apparently, if one opposes localism, he/she claims in the name of universalism, by that suspending all the subjects and entities in the air, without giving them any grounds and turning their existence into the spectral vegetation. Isn't such emptiness and meaningless the thing which is much worse than the deliberative self-deception by the seductive fetishism of locality, even if this locality is phantasmal? Is criticism towards this «human, all too human» phenomenon justifiable?

Well, once again we should see that this opposition of universalism and localism offers the choice between the one and the same – namely, between two modes of ghostly existence and self-deception. On the contrary, if there is a path which leads away from this unfruitful dilemma it must rejects the possible lies of universalism and localism to impossible Truth of their interweaving – *when the universal becomes singular*. Zizek in his own Kantian way declares for such decision:

> «…one participates in the universal dimension of the "public" sphere precisely as a singular individual extracted from, or even opposed to, one's substantial communal identification – one is truly universal only when radically singular, in the interstices of communal identities».[16]

But besides this uncanny character of the idea of singular universality, isn't this formula just the repetition of the localistic beliefs? For how the modes of adherence to the locality or singularity could be discerned? Are they really different?

They are indeed, and this difference lies in the fact that despite of the ostensible transparency of locality, *locus* of singularity is characterized by its unpredictability, for one never possesses locus, but the contrary is true – no one can be sure of what the coincidence of universal and singular leads to, otherwise locus turns out to be a fetishistic locality. We can follow Derrida, who, reasoning on the inventiveness, needed for justifiable globalization, points out, that «it must justify itself by producing its principle of universalization in a universally convincing way, by validating its principle through its very invention. In this way, I am formulating (and I am perfectly aware of it) a task that appears contradictory and *impossible*. … But I maintain that only the impossible arrives and that there is no event and thus no irruptive and singular decision except where one does more than deploy the possible»[17].

Hence, one should withdraw oneself from the impasses of empty universalism and suffocative localism by maintaining the idea that one can make a move only from one's singular standpoint, but, on the other hand, it happens when one moves from one's singularity towards the universal. Indeed, it seems unreal – but still, we can do nothing but agree with Derrida: something happens only when it's impossible.

---

16 Zizek, op. cit., p. 105.

17 Derrida J. Globalization, peace and cosmopolitanism // Derrida J. *Negotiations: interventions and interviews*. Stanford University Press, 2002. P. 374.

ОДНА И ТА ЖЕ ИСТОРИЯ: О МАРКСИЗМЕ И/ИЛИ ФИЛОСОФИИ СООБЩЕСТВА СЕГОДНЯ

Пётр Сафронов[1]

Abstract

Do we need to communicate in order to be together or we don't? The paper regards communication as an extremely problematic point of human life. It elaborates position according to which being-together is possible apart from communication. Therefore I'm trying to analyze non-linguistic forms of experience immediately manifesting them in a social collaboration. Cooperative work is supposed to be a challenge for philosophy as intellectual enterprise.

Keywords: Marxism, community, negativity, subjectivity, being.

Слово «марксизм» звучит сегодня тенденциозно. После распада СССР, в ситуации глубокого кризиса мирового левого движения, при повсеместном наступлении демократической реакции впору говорить о марксизме только в терминах «исторического поражения»[2]. Спорить с таким утверждением значило бы обрекать себя на непростительную интеллектуальную слепоту. Но отошло ли к прошлому значение наследия Маркса? Совсем нет. Трудно предположить, что Маркс был марксистом. Воздействие трудов Маркса далеко превосходит узкие рамки отдельной школы или направления. По существу, до настоящего времени его работы продолжают оставаться основой для развития всего мирового левого движения. Однако имя и дела Маркса всё же имеют нечто общее с сегодняшними его последователями: они принадлежат одной и той же линии развития человечества. Развития, которое не заканчивается и не может закончиться вместе с торжеством неолиберального капитализма. Столь же историческим, сколь и временным.

Буржуазное общество так нарочито исторично именно потому, что желает вечности. За бесчисленными знаками «прогресса» Маркс призывает видеть тождественное – историю. Реальность истории предшествует выделению сферы индивидуального: каждому индивиду она всегда уже предпослана,

---

1 Петр Сафронов – кандидат философских наук, научный сотрудник философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, приглашённый преподаватель АНХ при Правительстве РФ (г. Москва, Россия).

2 Бадью А. *Мета/Политика: Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике.* М., 2005. С. 39.

более или менее полно размечая траекторию событий, которые могут с ним случиться. В ней нет ничего *для* данного индивида. Индивид, помещённый в исторический контекст, лишён возможности занять позицию «незаинтересованного наблюдателя». В истории происходят события *с* данным индивидом, причём каждое такое событие принимает форму совпадения с уже готовым смыслом, объяснительной схемой, формацией. Условия возможности индивидуальности заранее вписаны в состав социальной ткани, определяя горизонт экзистенциальных возможностей индивида. Бытие личности в рамках повседневности носит политический характер, проявляя характер власти истории над человеком.[3]

Политика истории ведёт дело к тому, чтобы сорганизовать отдельных людей в массы. Каждое историческое событие социально, оно выражает принуждённость индивида к обществу, к совместности пребывания с другими в едином смысловом поле, одновременно исполняющем функции универсального путеводителя, самостоятельно прокладывающего наилучший маршрут. Встречаясь в пространстве исторической «реальности» с другими, я никогда не могу встретиться с самим собой в настоящем времени. Соответственно, смысл каждого события в истории неизменен: быть посредником со-общения между людьми. События – это как бы инкапсулированные поводы для взаимодействия. Их информационное отражение представляет собой основное содержание деятельности медиа-посредников в коммуникации. История сохраняет/опосредует отдельного индивида для совместности даже и в том случае, когда индивид один. То есть исполняющаяся *во* мне и *на* мне история присутствует со мной всегда и везде, и именно благодаря этому я постоянно нахожусь в обществе и включён в контекст социальных событий.

Критика капиталистического разума осуществляется, соответственно, посредством критики его истории. Постепенно обнаруживается, что история очень далека от рационалистического мифа о самой себе. Маркс сделал явной связь истории и идеологии. Продолжая анализы Маркса, Клод Лефорт показал, как формировалась эта связь в ренессансном гуманизме.[4] Уже тогда история буржуазного общества постепенно перестаёт узнавать самоё себя, последовательно воплощая мёртвые образцы римского республиканизма. Последующее развитие Европы оказывается всего лишь искусно организованным политическим спектаклем, отвлекающим внимание от спрятанного за сценой трупа демократии. Либеральная идеология претендует на то, чтобы сделать эту бесконечную игру действительным содержанием исторического процесса, расширив круг её участников. Она хочет сделать так, чтобы никто не остался без роли. Это притязание на универсальность оказывается, согласно Лефорту, характерным признаком идеологии. Идеология, если она стремится быть пригодной, охватывает всё и ничто. При

---

3 См. об этом: Лефорт К. *Формы истории*. СПб., 2007.

4 Лефорт, указ. соч., с. 230 и далее.

этом формируется специфическая логика сокрытия настоящего, то есть его представления как «естественно сложившегося» положения дел. История просто должна быть мифична. Более того, она и должна быть самым главным мифом. Конкретное содержание мифа при этом совсем не существенно. Важно лишь, насколько успешно ему удаётся скрывать настоящее. История оказывается симптомом этого сокрытия.

Только преодолевая самоё себя в революции, история обретает основания для своего подлинного начала. Свобода возникает из предельно ясного сознания тотальной несвободы, окружающей личность в условиях несправедливой организации труда. В этом заключается суть материалистической диалектики истории, предложенной Марксом.[5] Удерживая сегодня представление о необходимости тотального, целостного подхода к изучению различных обществ, мы остаёмся в долгу перед ним. Идея тотальности, со всей отчётливостью выраженная уже в рукописях 1844 г., продолжает оставаться руководящим мотивом для современных мыслителей. Но тотальности конкретной, приспособленной к меняющимся условиям жизни. Нет и не может быть никакого положения или системы положений, которые воплощали бы в себе единственно истинный и неизменный марксизм. Слишком разнообразна палитра взглядов тех авторов, которые так или иначе соотносят себя с ним. Среди них Юлия Кристева и Фредрик Джеймисон, Иштван Мерарош и Эрик Хобсбаум, Антонио Негри и Джудит Батлер, Терри Иглтон и Джорджо Агамбен, Иммануил Валлерстайн и Эрнесто Лакло (Laclau), Шанталь Муфф и Ален Бадью, Славой Жижек и Этьен Балибар, Жак Рансьер и Дэвид Харви – и это далеко не полный список. Являются ли все они марксистами? Безусловно, нет. Значимо ли для всех них обращение к мысли Маркса? Безусловно, да. Марксизм не является, да и не может быть единой теорией, он выступает скорее как способ радикального обновления любой теории и любой практики.[6]

Обновление самого марксизма является сегодня, как никогда, актуальной задачей. Во многом это связано с исчерпанием творческого потенциала многих идей, которые служили стимулом для развития левого движения ранее. В интеллектуальной среде чувство разочарования в интеллектуальной продуктивности марксизма усиливается начиная с 1970-х гг. Прежде всего это связано с нарастающим ощущением невозможности позитивной критики капитализма, нашедшей своё выражение уже в выдающейся работе Ф. Гваттари и Ж. Делёза *Капитализм и шизофрения*. Авторы фак-

---

5 См. также: Шелике В. Марксизм – целостная теория? // Шелике В. *Мой Маркс*. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.wtschaelike.ru/?page_id=10.

6 Примечательно, что на проходившей в июне 2009 г. в Москве конференции «Критическая теория в XXI веке» Ф. Джеймисон охарактеризовал стиль мышления Маркса как оппортунистический в смысле острой восприимчивости к открывающимся возможностям изменений (запись устного выступления).

тически стремятся объяснить читателю, что внешняя критика капитализма невозможна. Нет ничего, что было бы лучше или хуже капитализма. Капитализм становится/стал единственной реальностью, но реальностью безумной. То, что делают Делёз и Гваттари, можно назвать своеобразной феноменологией капитализма. Они показывают, как настойчиво и последовательно капитализм стремится к самим вещам, только к вещам и ни к чему, кроме вещей. Капитализм демонстрирует пример чудовищно убедительного торжества логики чистой вещественности, к которой приложимы характеристики, имеющие только количественное выражение.

Критиковать капитализм невозможно, поскольку он лишён доступного критике содержания. В капиталистическом обществе нет места бесконечным дискуссиям о призрачных идеалах, поскольку все без исключения постоянно заняты только одним делом – производством. Капитализм пронизан логикой движения чистых количеств. Тем самым выводится из игры и любая философская позиция, продолжающая наивно апеллировать к своему интеллектуальному суверенитету. Делёз и Гваттари решительно и бесповоротно выводят философию из списка претендентов на роль рефлексивной «приставки» к человечеству. Роль толкователя современной ситуации отводится у них особым образом модифицированному психоанализу. Этот психоанализ сориентирован на описание того типа человека, который представляет собой универсальный производитель. Прежде всего, этот производитель напрочь лишён психики как ненужного добавления к процессу работы. Капиталистический работник озабочен лишь постоянной оптимизацией и рационализацией своей производственной деятельности. Он прямо-таки растворён в ней. Однако поскольку скорость, плотность и объём информационных потоков неконтролируемо возрастают, производитель просто не успевает прогнозировать все происходящие изменения. Описанная ещё Вебером пуританская деловитость постепенно превращается в бестолковую мелочную суетливость. Производитель, как пишут Делёз и Гваттари, становится шизофреником. Он хочет успеть всё и не успевает ничего, оставаясь один на один с чистым желанием. Чистота желания в данном случае надёжно обеспечена тем, что оно исходит не от пресыщенного товарным изобилием потребителя. Желание с успехом заменяет производителю реальность товара; желание, наконец, само становится единственной реальностью.

Трудящийся становится машиной по производству реальных желаний и желанной реальности. Желание превращается в предельную и окончательную цель. Всё сводится к тому, чтобы желать как можно интенсивнее. Для шизофреника всё является только желанием, его желанием. Капиталистическая система (вос)производит желание и (вос)производится им. Капитализм структурно неотделим от шизофрении, замыкающейся в бесконечно длящейся цепочке несбыточных желаний. Предполагается ли всем этим какая-то новая этика, отличная от пресловутой протестантской

этики? Да, стоит только представить себе каждое желание не по отдельности, а в связи с другими желаниями. Даже в шизофренической капиталистической системе желания взаимно сопряжены, сцеплены, сбалансированы. В таких условиях основой этики становится нахождение баланса желаний. Регулирование, настройка баланса желаний являются, безусловно, проблемой, превосходящей возможности отдельного индивида. Шизофреник не существует сам по себе, он всегда существует вместе со своим желанием, и это желание заставляет его вводить в свою реальность других людей. Если нельзя управлять желанием, то само желание всё-таки может управлять, и человеку приходится держать перед ним ответ. Желание действительно именно потому, что требует ответственности перед собой.

Творчество Делёза и Гваттари являет собой убедительный пример того, как область применения марксистского концептуального аппарата постепенно смещается от проблем экономики и политики к проблемам антропологии и этики. Начало этому процессу было положено уже в деятельности представителей Франкфуртской школы (Т. Адорно, Г. Маркузе, М. Хоркхаймер и др.).[7] Отдаление марксизма от реальной политической борьбы на протяжении XX столетия шло параллельно с углубляющимся расколом внутри левого движения. Достаточно легко обнаружить почти карикатурные примеры межфракционных стычек представителей «ортодоксального» научного марксизма со сталинистами, троцкистами, маоистами и т. д.[8] Кризису марксизма в значительной степени способствовала закрытая догматическая позиция большинства представителей советской философской школы, скованных идеологическим контролем.[9] Конец реального социализма в Советском Союзе стал «самым сенсационным явлением»[10] последних десятилетий, подорвав веру в прогностические возможности и политическую актуальность уже ослабленного внутренними конфликтами марксизма.

Окончательная маргинализация сторонников марксистских взглядов в 1990-е гг. казалась многим, особенно в неоконсервативных кругах США и Западной Европы, свершившимся фактом. Однако текущий мировой экономический кризис заставил усомниться в правомерности этих оценок. Всё более отчётливо ощуща-

---

7 См.: Андерсон П. *Размышления о западном марксизме*. М., 1991.

8 Ныне эти споры переместились в пространство интернета. Так, например, авторы троцкистской ориентации группируются вокруг Мирового социалистического веб-сайта (http://www.wsws.org), поддерживаемого Международным комитетом IV Интернационала.

9 В рамках настоящей статьи мы, к сожалению, не имеем возможности обсудить творчество Г.С. Батищева, Э.В. Ильенкова, М.А. Лифшица и ряда других авторов, работы которых заметно превосходили общий уровень.

10 См.: Хобсбаум Э. *Эпоха крайностей: Короткий двадцатый век (1914–1991)*. М., 2004. С. 19.

ется необходимость «переизобретения» марксизма.[11] Другой вопрос, насколько состоятелен марксизм сегодня именно как экономическая или политическая теория. Важнейшим пунктом полемики является содержательное наполнение категории «пролетариат», игравшей ключевую роль во взглядах К. Маркса и Ф. Энгельса. Экономическая несостоятельность марксизма зачастую прямо связывается с исчезновением или радикальной трансформацией класса промышленных рабочих, произошедшей в странах Запада за последние сто лет. Более того, современные социологи вообще склонны настаивать на том, что современные развитые общества не являются классовыми.[12] Несмотря на ответную критику со стороны Д. Харви и других видных левых теоретиков, невозможно отрицать серьёзность этого возражения.

Одной из широко обсуждавшихся попыток «переизобретения» пролетариата стала работа А. Негри и М. Хардта *Империя*, опубликованная в 2000 г.[13] Согласно Негри и Хардту, *пролетариат* теперь следует понимать как

> «широкую категорию, охватывающую всех тех, чей труд прямо или косвенно эксплуатируется и подчиняется капиталистическим нормам производства и воспроизводства»[14].

Констатируя фактическое исчезновение традиционного индустриального рабочего, они решительно утверждают необходимость отказаться от представления пролетариата как однородного целого. Вместе с тем, с их точки зрения, пролетариат продолжает сохраняться как класс в силу факта подчинения капиталу. Такое подчинение носит скрытый характер, будучи производным от глобального режима организации социальных коммуникаций, именуемого Негри и Хардтом *империей*. Соответственно, изменяется характер борьбы пролетариата, которая «сразу начинается как экономическая, политическая, культурная – и, следовательно … становится биополитической борьбой, борьбой за форму жизни»[15]. Преодоление власти капитала возможно через переопределение смысла существования тех сообществ, которые возникают благодаря буржуазному порядку. Чтобы преодолеть власть империи, необходимо умело использовать все предоставляемые ею возможности. Хардт и Негри рисуют нам проект своего рода сверхимперии, который позволит выразить политическую волю масс. Увы, они не в состоянии

---

11 Выражение С. Жижека из интервью *Файненшл Таймс* в марте 2009 г., которое он использует применительно к перспективам коммунизма.

12 См. напр.: Pakulski J., Waters M. *The Death of Class*. L., 1996.

13 За ней последовала ещё одна совместная книга этих авторов *Множество: война и демократия в эпоху империи* (*Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*), опубликованная в 2004 г.

14 Негри А., Хардт М. *Империя*. М., 2004. С. 62.

15 Негри, Хардт, указ. соч., с. 65.

объяснить, при помощи каких именно новых практик[16] произойдёт окончательное преодоление глобального имперского порядка.

Идея империи остаётся скорее более или менее удачной рамкой для серии метафор, нежели инструментом реального действия. Однако для многих марксистских авторов дискурс империализма является ключевой составляющей теоретических дискуссий, которые получили новый импульс после выхода в свет книги Д. Харви *Новый империализм*.[17] В своей работе Харви рассматривает сложившийся мировой порядок в терминах диалектического взаимодействия логики территории и логики капитала. Капитал порождает и производит такие формы территориально-региональных разделений, которые позволяют ему осуществлять управление наиболее эффективным образом. Ведущее место, согласно Харви, занимает процесс накопления через лишение собственности, проявляющийся в отчуждении или ограничении гражданских прав населения для обеспечения экспансии капитала. Осуществлявшаяся в рамках неолиберального курса сплошная приватизация государственных предприятий трактуется им как существенный признак взаимоперетекания политической и экономической власти в глобальном масштабе.

К сожалению, книга Харви не содержит в себе подробно разработанной программы преобразований. Если вернуться к Негри и Хардту, то следует заметить, что в их работе обозначены некоторые элементы такой программы. Они могут быть рассмотрены как любопытный пример «практической философии» современных левых в схематичном виде. Прежде всего, к ним относится настойчивое требование глобального гражданства, предполагающее универсальное признание гражданских прав, никак не ограниченное национально-государственными разделениями.[18] Далее, это требование социальной заработной платы в форме гарантированного дохода для всех членов общества без исключения, что предполагает резкое увеличение объёмов прямой и косвенной государственной помощи различным категориям граждан. Следует также упомянуть и требование деколонизации средств коммуникации, проявляющееся в решительном соединении человека и машины в свободном труде. Новые информационные технологии трактуются как мощное средство преодоления отчуждения. Агентом реализации всех этих требований должен стать новый тип социального рабочего, стремящегося к созданию абсолютной демократии в действии. Утончённая философичность и риторическая привлекательность описанных построений даёт хорошее представление о магистральном направ-

---

[16] Интересно, что и сама идея практик(и) «перехватывается» у представителей левого движения авторами либерального толка; см., напр.: Волков В., Хархордин О. *Теория практик*. СПб., 2008.

[17] См.: Harvey D. *The New Imperialism*. Oxford, 2003. Материалы обсуждения этой книги опубликованы на русском языке в журнале *Прогнозис* (2008. № 2(14)).

[18] Негри, Хардт, указ. соч., с. 366 и далее.

лении развития современного марксизма, который часто мутирует в особую разновидность правозащитного движения либо в философско-художественную практику, утрачивая общедоступность и радикальность своих идей.

Подчёркнуто элитарный, кружковой характер объединений сторонников левой идеи нередко закрывает для них возможность участия в создании действительно эффективных разветвлённых групп, создавая атмосферу отчуждённости между интеллектуальной богемой и широкими слоями трудящихся.[19] Вместе с тем невозможно отрицать, что концептуальное обновление марксизма в той или иной форме является необходимым следствием трансформаций современного капитализма. В этом контексте деятельность А. Негри вписывается в рамки того широкого леворадикального течения второй половины XX столетия, которое именуется автономистским, или автономным, марксизмом.[20] Для этого направления, истоки которого связаны со сформировавшимся в Италии в 1950–1960-е гг. движением «новых левых» (М. Тронти, Р. Панцьери, С. Болонья), характерен акцент на возможностях самоорганизации рабочего класса вне и помимо традиционных форм профсоюзной или партийной активности. Кроме того, подчёркивается важность автономного сопротивления отдельных групп трудящихся (женщин, чернокожих, гомосексуалистов и т. д.) специфическим формам дискриминации. Таким образом, марксизм сближается с широким спектром феминистских движений и движений в защиту прав меньшинств. Основополагающее значение приобретает идея самоценности, то есть возможности создания альтернативного образа жизни по ту сторону капиталистического порядка. Различные протестные движения по всему миру, действуя вместе и порознь, создают предпосылки для глобальной реконфигурации капитализма, причём сопротивление распространяется (циркулирует) от одного очага к другому. Следует заметить, что практикуемая сторонниками автономизма поддержка выступлений иммигрантов, сексуальных меньшинств и других притесняемых групп отражает общую тенденцию к размыванию политической программы левого движения, замене её более или менее согласованным набором социальных требований.[21] Это нередко встречает резко критическую реакцию внутри самого движения и используется его оппонентами

[19] Хорошим примером здесь может служить деятельность московско-петербургской левой группы «Что делать?» (А. Магун, А. Пензин, Д. Рифф и др.), которая в своей декларации ограничивается призывами расширять «радостное пространство жизни»; см. сайт группы: http://www.chtodelat.org.

[20] Наше изложение опирается здесь на статью: Кинсман Г. Автономистский марксизм // *Ситуация*. № 17 [Электронный ресурс] Режим доступа: http://avtonom.org/index.php?nid=1948.

[21] Наиболее ярким выражением этого является взаимодействие левых с антиглобалистским движением в рамках Всемирных социальных форумов; см. сайт движения ВСФ: http://www.forumsocialmundial.org.br.

для доказательства идейной несостоятельности марксизма в наши дни.[22]

Поиск новых путей развития марксизма идёт по многим направлениям. Важным свидетельством его творческого потенциала является то, что к нему подчас обращаются мыслители, весьма далекие от малейшей симпатии к левым взглядам. Так, например, один из крупных представителей немецкого радикального консерватизма Карл Шмитт (1888–1985)[23], создавая в 1960-е гг. свою влиятельную концепцию партизана и партизанской войны, прямо обращался к идеям Ленина и Мао Цзэдуна.[24] Фиксируя уход в прошлое прежней системы межгосударственных отношений, ассоциировавшейся с Вестфальским миром, Шмитт утверждает, что международное право постепенно превращается в масштабную идеологическую декорацию. По мнению Шмитта, именно Ленин и Мао почувствовали это наиболее остро. Пролетарий становится партизаном внутри самой капиталистической системы. Задачей его действий, пронизанных логикой абсолютной вражды, становится полное разрушение социальных структур, которое должно перерасти в мировую революцию. Мао совместил агрессивность коммунистического интернационализма и мощный потенциал национального сопротивления. Партизан тем самым настолько погружается в гущу народной жизни, что становится в принципе неотличим от неё. Партизанская война окончательно становится тотальной войной, обнажая глубинные пласты теллурического, почвенного, сознания масс. Варварские действия партизана-пролетария подрывают, согласно Шмитту, классическое европейское право, представляющее войну только как вооружённое столкновение между государствами. Тотальная война на ограниченной территории, безусловно, была бы невозможна без влиятельной поддержки со стороны заинтересованных третьих лиц, в своих корыстных интересах использующих кризис международного права. Именно третьи лица, неизвестные, но всегда наличествующие, обеспечивают партизанам ограниченное признание, создавая видимость легитимности их действий. С точки зрения Шмитта, это усугубляет фатальное для современного мира расхождение между правом и законом.

Вопрос об отношении к правовой системе вообще является для марксизма важной проблемой. Выдвигая требование социальной справедливости, левое движение неминуемо приходит к критике действующих правовых установлений, которые формализуют справедливость, облегчая использование закона для подавления протеста угнетённых групп. Однако возможно ли неправовое осуществление справедливости? Есть основания полагать, что таковым в

---

22 См. напр.: Готфрид П. *Странная смерть марксизма*. М., 2009.

23 Влияние Шмитта на современное левое движение в свою очередь может быть предметом дискуссии. Так, например, итальянский левый Марио Тронти говорил даже о переходе от Карла (Маркса) к Карлу (Шмитту).

24 См.: Шмитт К. *Теория партизана*. М., 2007.

представлении основоположников марксизма было установление диктатуры пролетариата. Беря власть в свои руки, пролетариат восстанавливает в полном объёме человеческую свободу, разрушая отчуждающее действие наёмного труда. Это возможно только при одновременном разрушении действующей правовой организации, которая в руках господствующего класса является инструментом эксплуатации. Радикальность марксизма обнаруживается прежде всего в приоритете, который он отдаёт этическим требованиям перед юридическими. Марксизм приобретает антимодернистские черты, отказываясь отождествлять справедливость с правом, подменять должное обязательным. Долг (в том числе партийный) является основной формой актуализации личной ответственности, лежащей в основании общественного активизма. Личную ответственность, очевидно, нельзя ни передать другому, ни разделить с другим. Не существует градаций долга, аналогичных тонким правовым различениям меры ответственности каждого участника некоторого правоотношения. Долг не нуждается в дополнительном удостоверении: нет и не может быть никаких правил, предварительно регламентирующих необходимость его исполнения. Это не означает, однако, что общественная жизнь человека превращается в арену личного произвола. Фактически, в марксизме на смену формальным императивам приходит действие социального переустройства – революция.[25] Мощь этого действия сплавляет различия общего и особенного в единое целое. Со-общаясь с другими людьми в революционном действии, каждый человек становится причастен единому сообществу.

Концептуализация сообщества выступает сама по себе как занятие, подрывающее эпистемологическую респектабельность традиционной буржуазной «теории» общества. Сообщество возникает там, где индивиды отличают себя от общества, в котором они существуют, одновременно приостанавливается действие личностной автономии, и именно этим она парадоксальным образом утверждается. Реально существующее сообщество также должно отличаться от самого себя, точнее, не быть самим собой. Такое уклоняющееся бытие можно было бы назвать опытом жертвы. Это уклонение имеет определённые типологические черты. Классификация и группировка этих черт «внутри» реального, между онтологическим и антропологическим, составляют отдельный сюжет левой мысли. Необходимо сразу сделать уточнение: корректнее говорить не о каком-либо едином сообществе вообще, а о множестве сообществ, конституируемых в связанных между собой семейными сходствами видах общественной деятельности. Сообщество, строго говоря, нельзя изъять из общества, однако сделать это необходимо.

Единство сообщества обеспечивается внешним и даже случайным образом. Поэтому исследование сообщества принимает

---

25 На эту тему см. также: Kristeva J. *The Sense and the Non-sense of Revolt*. N. Y., 2000.

форму критики опыта сообщества, раскрывающей условия его невозможности. Действительность сообщества утверждается его отрицанием. Функционирование сообществ предполагает своего рода недоуправляемость осуществляемой в них деятельности. Иначе говоря, деятельность внутри любого «данного» сообщества по умолчанию должна быть свободной деятельностью, импульсами к которой служат внутренние предпочтения и мотивации. Внешне такая деятельность целиком состоит из особых форм человеческих отношений, что, естественно, предопределяет перспективность именно марксистской методологии, которую уже сам Маркс в *Капитале* ориентировал на исследование «отношений общения»[26]. Указания основоположников марксизма на постепенное отмирание государства после победы пролетариата, потерю публичной властью своего «политического характера»[27] означают, что коммунизм как цель общественного переустройства связан прежде всего с учреждением нового типа межчеловеческих отношений в форме сообщества или свободной ассоциации[28].

Тема сообщества в связи с левыми идеями в современной интеллектуальной среде получает особенно глубокое развитие у Ж.-Л. Нанси и Дж. Агамбена.[29] Этих авторов объединяет убеждённость в том, что сообщество «само по себе» не может быть удержано и/или объяснено чисто позитивно. Режим его существования не поддаётся удовлетворительному описанию в терминах специфической сущности, которой оно обладает. Эмпирическое и параэмпирическое здесь переплетаются друг с другом, причём ни то, ни другое не получает преобладания. Постоянный переход от общего к частному и обратно, характерный для существования сообщества, определяет уникальную манеру его бытия, выраженную в своеобразном этосе.[30] Сообщество, может, и готово быть любым, и в этой готовности содержится мужественная открытость сознанию невозможности раз и навсегда определённого сообщества. Политическое требование единства трудящихся переходит здесь в этическое требование стойкости людей перед испытанием комфортом, спокойствием, повседневностью, короче говоря, перед испытанием мелкобуржуазностью.[31]

Марксизм оказывается именем всех сил сопротивления, которые продолжают схватку, заведомо зная о том, что она уже проиграна. Тем самым вновь и вновь производится парадоксальный жест восстановления «политического» в предельно аполитичной реальности современного мира глобального капитализма. Жест, мотивированный необходимостью «отбирать в … новом плане-

26 Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. 2-е изд. Т. 23. М., 1960. С. 6.

27 См. напр.: *Первая программа Союза коммунистов. «Манифест коммунистической партии» в контексте истории.* М., 2007. С. 73.

28 Там же, с. 74.

29 См.: Агамбен Дж. *Грядущее сообщество*. М., 2008; Нанси Ж.-Л. *Непроизводимое сообщество*. М., 2009.

30 Агамбен, указ. соч., с. 26.

31 Там же, с. 59–61.

тарном человечестве характеры, позволяющие ему выжить»[32]. Такая формулировка предполагает выведение политического за пределы политики, за пределы борьбы за власть. Политическая жизнь сообщества связывается с непосредственной деятельностью масс вне государственных институтов.[33] Включение в политическую жизнь не должно создавать никакой зависимости одного члена сообщества от другого. Если такая зависимость возникает, то самостоятельное действие подменяется копированием, подражанием, слепым восхищением, что неизбежно закрывает возможности продуктивного развития ситуации. Не зависеть, а со-участвовать – вот что значит делать сообщество. Сообщество неотделимо от деятельности каждого своего члена. Любой «рассказ» или «разговор» о сообществе также являются частью процесса создания сообщества. Вести такой разговор в настоящее время, не учитывая достижений марксистской мысли, невозможно.

Вдохновлённая левыми идеями, философия сообщества сопряжена с формированием особого представления о человеческой субъективности, которая вырастает из установки на революционный подрыв самопонятности совершаемых социальных действий. Когда человек ощущает несоответствие данного имеющимся у него описательным и аналитическим возможностям, тогда требуется сообщество. Сообщество позволяет познать само со-общение. Тем самым совершается переход от сугубо теоретической установки к установке практической: вместо незаинтересованного наблюдения данности мы погружаемся в актуальный опыт её проживания. Деятельность со-общения осуществляется не неким чистым разумом, а от *чьего-то* определённого лица. Лица того, кто испытывает несправедливость существующего социального порядка и поэтому требует от любой политики прежде всего справедливости.[34] Это «лицо», хотя и всегда конкретное, не может быть сведено к «моему» лицу: в ситуации выявления несправедливости данных социальных отношений «я» первоначально воспринимаю эту несправедливость как неприятное искажение привычного мира – и притом именно в его усреднённой привычности.

Озадачившись этой проблемой, человек достигает подлинно практического знания о социальной реальности. Важно понимать, что, в странном соответствии с известным физическим принципом, чем большей точности такого познавательного «суммирования» мы хотим добиться, тем больше его неопределённость. Уточнение только умножает список вопросов. Кто, собственно, может дать гарантию, что мы задаём правильные вопросы? Не есть ли само задание вопроса тем, что образует деятельности сообщества? Никакой список вопросов не является каноническим. Никакой список не является также и исчерпывающим. Вопросы уничтожают друг друга. Кроме того, вопросов всегда больше, чем ответов. Имеется

[32] Агамбен, указ. соч., с. 61.
[33] Бадью, указ. соч., с. 172.
[34] Бадью, указ. соч., с. 173.

и качественное отличие: вопрос всегда незавершён, он указывает на некоторую не(до)определённость. Вопрос может не получить ответа, тогда как ответ всегда предполагает заданный вопрос. Каждый новый вопрос, каждый новый ответ являются и новым продуктивным измерением всегда актуальной задачи социального преобразования. Поэтому не существует устаревших или бессмысленных задач. Ответ одной задачи может оказаться решением другой, вопрос к третьей – решением четвёртой и т. д. во всех возможных комбинациях. Фиксируя возможность такого рода разрывов или соединений, мы лишний раз стремимся подчеркнуть, как много зависит от особенностей свободной личности, участвующей в деятельности сообщества и таким образом подтверждающей свою свободу.

Решение задачи вовсе не является односторонним действием. Здесь всегда имеется своего рода обратная связь, то есть развёрнутость задачи в сторону каждого отдельного члена сообщества. Это означает, что мы должны быть открыты языку задачи. Обрыв обратной связи с задачей тривиализирует сообщество, превращает его в пустое времяпрепровождение. Самое опасное в практическом социальном познании, равно как и в социальном действии, – это слепо подчиняться требованию ложной очевидности: задача-де должна иметь решение, или она просто бессмысленна. В полном соответствии со знаменитым лозунгом мая 1968 г. реализм сегодня заключается в требовании невозможного. И именно марксизм воплощает это требование невозможного.

ЛОКАЛЬНАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ГЛОБАЛЬНЫЕ НАРРАТИВЫ ФИНАНСОВОЙ ИДЕОЛОГИИ

Арсений Тарабанов[1]

Abstract

The local rationality in the conditions of global informational capitalism is embodied in the specific pseudo-epistemological, ideological constructions. They become apparent as global narrations which determine mass motivation systems, dynamics of global, regional and local markets as so called trends. Local rationality also determines economic everyday life (Quotidien) of informational society, human and social group behavior variety in new communicative spaces.

Keywords: global narrations, local rationality, world fabulisation, global markets, trend-narrations, nomadic plurality, finscapes, ideoscapes, signification.

Использование семиотических моделей для анализа финансовой идеологии в рамках глобального постиндустриального мира должно учитывать новую множественную реальность инфосферы. Мировые финансовые тренды могут быть рассмотрены как специфические глобальные нарративы, формирующие глобальную инфосферу. Однако такая интерпретация необходимо должна опираться, с одной стороны, на глобальное (в пространственном смысле) и, в дискурсивном смысле, контекстуальное понимание идеологии. Идеология здесь – не метаистория, метанарратив, а локальная перспектива видения инвестора, которая характеризуется специфической рациональностью (здесь – локальной рациональностью).

Интерпретация глобальных финансовых рынков, использующая нарратологическую методологию, неминуемо приходит к концепту локальной рациональности, достаточно ярко выраженному современным итальянским мыслителем Дж. Ваттимо. Он исходит из того, что то, что на повседневном уровне определяется как «реальность мира», возникает в рамках гуманитарного дискурса как «контекст», образуемый множеством фабулизаций, и актуальная задача гуманитарных наук состоит в том, чтобы интерпретировать мир в нарратологических терминах. Дискуссия, ведущаяся в современных гуманитарных науках о статусе такого рода знания, пред-

[1] Арсений Е. Тарабанов – кандидат наук (Ph. D.), доцент кафедры философской антропологии, философский факультет Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Российская Федерация).

ставляется, на первый взгляд, бесплодной, однако она ближе всего «подходит» к сущности социально-гуманитарного знания и «позволяет осознать что "сказки" – это сказки». Ваттимо демонстрирует, что приобретение популярности понятием «нарративность» в обществоведческих спорах недавнего времени, как и переориентация дискуссии на «риторические» и нарратологические модели в исторической науке, убедительно вписываются в такое видение социально-гуманитарного знания, где миф о «прозрачности», объективности и автономии науки оказывается критически преодолён. Но речь не о скептическом релятивизме, несовместимом с академическим сообществом. Здесь появляется возможность большей открытости, исключается идеологическая ангажированность по отношению ко всему опыту мира, который является чем-то большим, чем лишь предмет «объективного» знания (но существуя в качестве тенденции). Этот мир является местом производства символических систем, которые отличаются от мифов, по мнению Ваттимо, тем, что они «историчны», – то есть это наррации, или рассказы, как методологические принципы, задающие «критическую дистанцию». В нарратологической парадигме осознаётся наличие определённой внешней системы координат, которая очевидным образом предстаёт перед учёными как «сотворённая» (в отличие от традиционно понимаемых мифов), никогда не стремясь быть самой «природой». В концепции Ваттимо пересмотр отношения к мифу и лежит в основе «локальной рациональности» и её нарратологической манифестации. Важно то, что современное осознание нарастающей «фабулизации» мира, производимой системой масс-медиа, приводит гуманитарные науки к одной из самых актуальных проблем – пересмотру своей собственной позиции в отношении к мифу.

Вообще говоря, структурно-нарратологический анализ мифологий Греймаса может быть применим для интерпретации постсовременной глобальной финансовой идеологии-мифологии (общее структуралистское отождествление) только при утрате тотально-универсалистского мифа. Мифа как единой надперсональной сигнифицирующей, или, точнее, коннотативной системы. Дж. Ваттимо выделяет доминирующий тип отношения, основополагающий для понимания мифа в глобальном информационном обществе, отношения, которое он характеризует как «умеренный иррационализм», или теория ограниченной рациональности. Итальянский мыслитель предлагает рассматривать миф в сравнительно ограниченном смысле, который, однако, связан с изначальным этимологическим значением данного слова. Если вернуться к древнегреческому языку, то «миф» означает рассказ. В этом смысле он может быть противопоставлен научному знанию – не только ввиду того, что он является оппозицией его качеств – доказуемости, объективности и др., но и в силу того, что ему присуще уникальное собственное качество – нарративная структурная организация. Эта организация воплощается через совокупность культурных установок, в ней ми-

фологическое знание выступает как исключительная форма мышления и именно в силу своей нарративной природы единственно применимая для определённых областей опыта. Она может быть названа «теорией ограниченной рациональности», поскольку опирается на многообразие исследовательских горизонтов и не отбрасывает применимость научно-технического знания для многих других областей опыта.

В условиях глобализации опытного пространства движения капиталов, множество профессиональных и непрофессиональных инвесторов и иных участников рынков выступают в качестве самодеятельных исследователей финансовой сферы, не использующих какую-то одну научную методологию. Однако множественность их исследовательских перспектив проявляется скорее как множественность практик по продуцированию мифов-нарраций в вышеуказанном смысле. Эта множественность нарраций, или локальных рациональностей, в глобальной информационной репрезентации приводит к характерному наложению исследовательских горизонтов и деятельностных перспектив. Это наложение, в свою очередь, ведёт к формированию новых метанарративов или проявлений новой мифологии – рыночных трендов. Отличие этих новых мифологических образований на глобальных финансовых рынках от старых мифов, идеологий и метанарраций, состоит в их неустойчивости (волатильности) и флуктирующей темпоральности. Можно утверждать, что методы математического анализа, исходя из перспективы индивидуального исследователя-инвестора, неминуемо должны включаться в изначальную нарративную схему, обладающую прогностическим потенциалом. В рамках индивидуальной перспективы флуктирующая темпоральность и волатильность слишком «стремительны» для математических методов и нуждаются в околонаучной сюжетной интерпретации.

Однако, характеризуя глобальный финансовый рыночный тренд как мифологическое образование, мы обошли вниманием сам механизм формования – механизм соотнесения множественных перспектив в глобальном мифологизированном продукте – рыночном тренде. В этой связи весьма перспективной представляется книга другого итальянского автора Паоло Вирно *Грамматика множеств*. Анализ социальных множеств (в нашем случае – множеств участников глобальных финансовых рынков) характеризуется особой рациональностью, связываемой Вирно с понятием «всеобщего интеллекта». В своём ключевом тексте *Экономические рукописи 1857–1859 гг.* Маркс использует английское словосочетание *general intellect* (всеобщий интеллект). В качестве такого интеллекта Маркс видел науку, знание – как теоретическое, так и практическое, – на котором базировалось современное ему производство.

Концепция «всеобщего интеллекта» родственна понятию «реальной абстракции», принципиально важной для социальной теории Маркса в целом: общественное устройство предполагает наличие основополагающих абстракций, которые по своей природе

идеальны, но выступают непременным условием укоренённых в реальности процессов. Например, в капиталистическом обществе деньги как абстрактная мера стоимости предопределяют предметно-определенные акты обмена, являясь, таким образом, действительной «движущей силой». В этом смысле и «всеобщий интеллект» манифестирует себя как движущую силу производственных процессов. Однако современные интерпретаторы, в том числе Вирно, связывают «всеобщий интеллект» с субъективностью и живым трудом, тогда как Маркс полагал, что «всеобщий интеллект» объективирован в системе индустриальных машин. В условиях экономики постфордизма сами язык и мысль становятся производительной силой. Вирно ориентируется на перформативное измерение языка, причём в непосредственном, индустриальном, смысле.

Примечательно, что рациональности социальных множеств соответствует некоторая общая родовая языковая инстанция – тотальная сигнификация. Здесь общие речевые формы определяют условия, нужные для практического определения своего положения в повседневном мире, где все локальности, сопряжённые со стратегиями языковой прагматики, в частности социолекты или профессиональные и корпоративные идиомы, совершенно не способны выполнять эту функцию, постепенно утрачивая нормирующее значение. Таким образом, множественные перформативы времён постфордизма, включаясь в социальную активность на языковом уровне, генерируют именно обобщённые, или родовые, элементы. П. Вирно демонстрирует здесь специфическое размывание локальных языковых кодов, которое делает любую интеллектуальную активность социальных множеств, основывающихся на непосредственной речевой деятельности, публичной, точнее, «всеобщеинтеллектуальной». Такое видение публичного интеллекта, по мнению Вирно, прямо противоречит классической традиции, которая атрибутирует мышление внутренней автономией, уединённостью, дистанцируемостью от социума, рассматриваемого в качестве унитарного, но локального тела. Другими словами, нынешние номадические множества есть группировки отделившихся от традиционно сложившихся сообществ единиц, или социальных атомов. Они, на самом деле, являются мыслящими агентами, вынужденными самостоятельно обращаться к универсальным мировоззренческим принципам, чтобы ориентироваться в сложном «высокодуховном» мире, несмотря на изначальный невысокий образовательный уровень. Для современной интеллектуальной активности масс достаточно обычной способности повседневного рассудка и способности к непосредственной вербальной коммуникации.

Вообще говоря, «всеобщий интеллект» социальных множеств формирует беспрецедентный феномен псевдопубличности как публичности, которая не имеет традиционной (в смысле Ю. Хабермаса) публичной сферы, связанной, с одной стороны, с чистой не-

перформативной коммуникацией и, с другой – с мифоритуальной самопрезентацией государства в качестве высшего суверена. Такая псевдопубличность как изначальная родовая структура ментальности и способ коммуникации выходит сегодня на первый план. Но поскольку она не обладает соответствующим пространством (суммой локальностей) для политической артикуляции, то она формирует некоторый отрицательный аспект опыта социальных множеств, реализуемый через возможность синтеза активности множеств в новой унифицирующей и тотальной самопрезентации. Таким образом, это новое единство локальных множественностей определяет не «общая воля» народа, как полагали мыслители Просвещения, что предопределяло последовательное возникновение государства, а новая универсальность «всеобщего интеллекта». В случае с глобальными финансовыми рынками мы видим, как множество локальных рациональностей участников рынков интегрируется в некоторый «всеобщий интеллект», формирующий глобальные тренды-нарративы. К такому пониманию близка и концепция современного американского коммуникативиста Сьюзен Бак-Морс, определившей в качестве основной задачи будущей мировой политики создание глобальной публичной сферы, где центральное место отводится маргинальным по отношению к европоцентричным и альтернативным интеллектуальным традициям, которые должны быть вовлечены в общее поле информационных практик и способствовать возникновению нового глобального коллективного субъекта.

Анализ глобальных нарративов неминуемо приводит нас к целому ряду концепций, открываемому концепцией финансовых ландшафтов (*finscapes*) Аппадураи, продолжаемому теорией «знаков и пространства» Лэш и Урри и завершаемому теорией «репрезентации глобального капитала» Голдмана и Папсона.

В своей книге *Глобальная современность* (*Modernity at Large*, 1996) Арьюн Аппадураи связывает глобализацию с детерриторизацией и фиксирует предустановленный ландшафт, создающий термины рефлексирования потоков медиа, народов, идеологий, технологий и финансов, которые преодолевают границы национальных государств. Для Аппадураи глобальная культурная экономика представляет собой конгломерат, включающий в себя накладывающиеся друг на друга потоки и пересекающиеся разломы медиа-, этно-, техно- и финансовых ландшафтов. К примеру, реклама попустительствует разрушительному действию этих потоков через установление глобальной эстетической когерентности, не предпринимая попыток обозначить эти потоки как сущностные по отношению к идентичности глобального Капитала. Такие эстетизированные потоки становятся отличительными чертами ландшафта глобального капитала – лучами света, пересекающими земной шар. По сути дела, мы можем говорить о воображаемых глобальных ландшафтах капитала, которые структурированы и отражены в глобальной рекламе – трансформирующей силе капитала, которая

всегда проявляется через придание дополнительных возможностей и никогда – через их лишение. И пока власть, обмен и труд магически исчезают в акте продуцирования символического ландшафта глобального капитала, мы можем попытаться увидеть, как амбивалентность и противоречивость вещного наличного мира исчезают в недрах этих глобальных (воображаемого, символического, финансового) ландшафтов.

В этой связи нельзя проигнорировать Делёза, а именно его *Коды, капитализм, потоки, раскодирование потоков, капитализм и шизофрения, психоанализ, Спиноза*. Согласно его мнению, существует основополагающий парадокс капитализма как общественного строя, его принципиальное отличие от других общественных формаций, основной угрозой для существования которых были некодируемые потоки. Парадокс капитализма состоит в возможности основать общество на реальности раскодированных потоков, в том, что некоторая общественная формация сложилась на базе того, что было негативным для всех остальных. По мысли Делёза, капитализм мог выстроиться лишь посредством конъюнкции, встречи раскодированных потоков самого разного свойства. Самое неприемлемое для всех общественных формаций стало базой общественной новой формации, которая должна синтезировать все остальные: то, что было в них негативным, стало как раз позитивностью капиталистической формации.

Конъюнкция раскодированных потоков имела историческую динамику. Необходимы были беспрецедентные акты синтеза на исходе процессов тотального раскодирования, которые шли на закате феодализма. Эти разного рода раскодирования проявлялись в раскодировании земельных потоков посредством образования крупной частной собственности, раскодировании финансовых потоков в форме развития торговых процессов и раскодировании потока трудящихся в форме экспроприации и детерриторизации крепостных и мелких крестьян. Однако аналог такого раскодирования Делёз обнаруживает уже в Риме периода упадка: раскодирование потоков собственности на крупных частных предприятиях, финансовых потоков – в крупных частных состояниях, раскодирование потока рабочей силы – вместе с формированием городского люмпен-пролетариата. По сути, по Делёзу, это – капитализм до капитализма. Но элементы капитализма оказываются в Риме, по мнению Делёза, только соединёнными, нет их «встречи».

Назрела необходимость осуществления встречи между раскодированными потоками капитала, или денег, и потоками трудящихся, то есть встреча между детерриторизированным потоком нарождающегося капитала и детерриторизированным потоком рабочей силы, или раскодированным потоком денег и потоком детерриторизированных трудящихся. Таким образом, есть способ раскодирования денег в их становлении капиталом-деньгами и способ отрыва трудящегося от земли в его становлении собственником одной только своей рабочей силы; два этих процесса совершенно

независимы друг от друга, и необходимо, чтобы они синтетически взаимопроникали.

По мысли Делёза, процесс раскодирования денег ради создания капитала проходит через начальные формы коммерческого и банковского капиталов, тогда как поток труда с его свободным обладателем одной только своей рабочей силы производится совсем иначе – через детерриторизацию трудящегося в конце феодализма, так что два этих процесса вполне могли бы и не объединиться. То есть фундаментальным положением Делёза является положение о том, что в основании капитализма лежит конъюнкция раскодированных и детерриторизированных потоков. А капитализм сложился на провале всех ранее существовавших общественных кодов и территориальностей.

Трудно не согласиться с тезисом Делёза о тотальной детерриторизации капитализма. Однако универсальность раскодирования весьма сомнительна. Скорее речь могла бы идти о новых принципах сигнификации в структуре капиталистического общества. Эту новую сигнификацию, предполагающую отчуждение денотата от референта в исторической динамике, весьма убедительно воспроизвёл Ж. Бодрийяр. Вообще говоря, сегодня мы можем говорить о новой «территоризации» и новом «кодировании» в рамках глобального информационного капитализма. Конечно, речь идёт о новых ландшафтах, недетерминированных географией, и новых знаковых системах, недетерминированных культурой.

Несколько иное понимание глобальных ландшафтов, и в том числе мирового финансового ландшафта, мы находим в концепции Голдмана и Папсона (Goldman, Papson). Глобальные нарративы не являются автономными. Они не привносятся извне человеческой истории, но вырастают из актуальных социально-политических реалий общественно-экономической формации. Голдман и Папсон критикуют постмодернистскую локализацию нарративов в текущем социально-политическом контексте. По их мнению, нарративы эпохи Просвещения происходят из специфических экономических трансформаций, которые вырвали Европу из оков феодальной экономики и переместили в индустриальную эпоху, эпоху демократических политических революций, которой изначально присущи глобальные перемещения и сдвиги индустриальной инфраструктуры.

В критическом подходе можно выделить вырождение метанарративов Модерна даже и во времена, когда Запад, как может показаться, изнурён доминированием в мировой экономике. В частности, США вошли в период высокой инфляции и последующей экономической рецессии. Американское доминирование становится всё более сомнительным: Ирак, Афганистан, экологические проблемы, вызванные экспансией производства, рост экономической мощи Японии, Китая и др. Может показаться, что Запад, персонифицированный в образе США, находится в состоянии политического и экономического упадка. Однако никакой другой образ так ярко не проиллюстрирует нам воплощённый нарратив беско-

нечного прогресса и экономического подъёма, как индекс биржи *NASDAQ*. В 1990-е гг. рост этого индекса неизменно сопровождал американское доминантное положение как в военной, так и экономической сферах, в новых условиях глобального капитализма. И, несмотря на то что новые бизнес-элиты становятся всё более интернациональными, глобальная экономическая идеология по месту продуцирования её нарративов остаётся американской.

Голдман и Папсон также демонстрируют роль нарративов глобальной рекламы транснациональных корпораций в деле артикуляции и позиционирования доминирующей позиции бизнес-элит. Социально-экономические условия, которые спровоцировали, по сути, возрождение метанарративов, включают, в том числе, экстраординарный рост, или даже бум на фондовых рынках во второй половине 1990-х гг., ориентированный на высокотехнологические компании в структуре «новой экономики». Можно сказать, что биржа *NASDAQ* выступала в роли «индекса доверия» общей эйфории в рамках бума на фондовых рынках. Рост *NASDAQ* породил новый энтузиазм по поводу старых метанарративов «всемогущей науки и техники», покоряющих материальный мир. На пике рыночной эйфории индекс *NASDAQ* головокружительно взлетел на 5000 пунктов, питаясь силой компаний вроде *Microsoft*, *Dell*, *Intel*, *Cisco*, *Amgen* и других полупроводниковых, телекоммуникационных и биотехнологических предприятий. В то время технологический сектор репрезентировал быстрый рост, когда состояние можно было заработать буквально за одну биржевую сессию, а доход по ценным бумагам измерялся цифрами с большим количеством нолей. Прогностическое знание и образ будущего формировались сквозь призму технологий, успехи которых многократно превозносились масс-медиа. Пропорционально росту на фондовых рынках возрастало и значение сектора технологических предприятий в общественном мнении. Этот сектор всё в большей степени влиял на формирование медиадискурса, параллельно с общемировым экономическим ростом. Даже после того как фондовый бум в отношении высоких технологий обратился коллапсом и индекс *NASDAQ* возвратился к более низким уровням спекулятивного роста, технологическое развитие в его многообразных формах оставалось, и остаётся до сих пор, предметом «коллективных мечтаний» большинства мировых корпораций.

Локальная рациональность в условиях глобального информационного капитализма воплощается в специфических псевдоэпистемологических и идеологических конструкциях. Они манифестируют себя в качестве глобальных нарративов, определяющих массовые системы предпочтений, динамику глобальных, региональных и локальных рынков, так называемые тренды. Локальная рациональность также определяет экономическую повседневность информационного общества, многообразие поступков людей и социальных групп в новых специфических коммуникативных пространствах.

Литература

Appadurai, A. (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Public Worlds, Vol. 1). Minneapolis: University of Minnesota.

Bauman, Z. (1999) *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Bauman, Z. (1998) *Global-ization*. NY: Columbia University Press.

Baudrillard, J. (1981) *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. St. Louis: Telos Press.

Baudrillard, J. (1994) *Simulacra and Simulation*. Glaser, Sheila Faria (translator). Ann Arbor: University of Michigan Press.

Bell, D. (1966) *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. New York: Free Press.

Goldman, R., Papson S. (1996) *Sign Wars: the Cluttered Landscape of Advertising*. NY: Guilford.

Делёз, Ж., Гваттари, Ф. (2007) *Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения*. Екатеринбург.

«BLIND SPOT» AND THE PHENOMENON OF SELF-GIVENNESS

Volodymyr Turchynovskyy[1]

Abstract

One of the fundamental intuitions that plays the central role in the theological and philosophical reflections of John Paul II consists in the recognition of the gift character of person's existence. Not only the world is given and entrusted to a person but also a person himself/herslef «who is the only creature on earth which God willed for itself» (*Gaudium et Spes*, 24) is given to himself/herself as a gift. John Paul II explicitly writes in the *Centesimus Annus*: «Not only has God given the earth to man, who must use it with respect to the original good purpose for which it was given to him, but man too is God's gift to man» (*Centesimus Annus*, 38). Whether and how the gift dimension of one's own existence may be discovered by a person is an important philosophical question. To answer it one would have to investigate the phenomenon of person's receptivity as well as to explore the ways in which the reality including the reality of one's own being presents or gives itself to the person. In this essay I will critically examine some claims made by Thomas Nagel in his *The View From Nowhere* which if proven to be irrefutable will make it impossible for a person to ever perceive and realize one's own being as a gift given to him/her. In presenting Nagel's views I will indicate certain fundamental weaknesses in his position as well as outline the direction in which the subjectivity and self-givenness of man may reveal their true essence.

Keywords: gift, subjectivity, self-givenness, Christian anthropology, Thomas Nagel.

Nagel's Argument

Thomas Nagel in his *The View from Nowhere* investigates the subjectivity-objectivity issue. His analysis is both important and interesting if only for the fact that the author is trying to find a way to combine or integrate man's «internal» and subjective perspective on the world with a capacity to transcend one's particular point of view and thus, have an «external» and objective view of the whole world and his own being as a part of this world.

Nagel has a clear sense that the moments «from within» and «from without» bear a fundamental significance in describing the

[1] Volodymyr Turchynovskyy – Ph. D., Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine.

phenomena of subjectivity and objectivity. As soon as one tries to establish a connection between these two approaches to reality, he immediately realizes the limitations and difficulties which are at stake:

> «One limit encountered by the pursuit of objectivity appears when it turns back on the self and tries to encompass subjectivity in its conception of the real».[2]

An attempt to capture one's subjectivity, as Nagel thinks, leads us into a quite paradoxical situation, which he describes as follows:

> «So the external standpoint at once holds out the hope of genuine autonomy, and snatches it away. By increasing our objectivity and self-awareness, we seem to acquire increased control over what will influence our actions, and thus to take our lives into our own hands. Yet the logical goal of these ambitions is incoherent, for to be really free we would have to act from a standpoint completely outside ourselves, choosing everything about ourselves, including all our principles of choice – creating ourselves from nothing, so to speak.
>
> This is self-contradictory: in order to do anything we must already be something. ... Here as elsewhere the objective standpoint creates an appetite which it shows to be insatiable».[3]

Nagel's insight into the nature of a person's knowledge and autonomy is perfectly sound: to act autonomously means to act knowingly. Something cannot be known without being objectively, that is «from outside» or frontally perceived. The more one has knowledge about the external world and his/her own being the more he/she could be considered to be in possession of himself/herself and thus his/her acting is exercised with a greater degree of autonomy. This is why, argues Nagel, it is of such importance for a person to be able to reach the objective and detached from one's subjective perspective worldview. The true autonomy demands that a person acts and decides from the objective viewpoint. How could one reach such objectivity? This is how Nagel describes the emergence of an objective point of view:

> «As things are, the objective self is only part of the point of view of an ordinary person, and its objectivity is developed to a different degree in different persons and at different stages of life and civilization. The basic step which brings it to life is not complicated ... it is simply the step of conceiving the world as a place that includes the person I am within it, as just another of its contents – conceiving myself from outside, in other words. ... Next comes the step of conceiving from outside all the points of view and experiences of that person and others of his species, and considering the world as a place in which these phenomena are produced by interaction between these beings and other things».[4]

---

2 Nagel T. *The View from Nowhere*. Oxford University Press, 1989. P. 5.
3 Nagel, op. cit., p. 119.
4 Ibid., p. 65.

However, any further development of this logic, as Nagel thinks, quite paradoxically creates incoherence, which consists in the fact that to act in a fully free way means «to act from a standpoint completely outside ourselves». Thus, according to such logic, the fullness of our knowledge demands all encompassing objective standpoint which seems to exclude the very possibility of an action from within, since such inner act has to be a part of an objective worldview; it seems that prior to its being actual and in order for it to take place it has to be objectified first. What is said here could be described as the gradual externalization of a subject's interiority to the point where everything internal becomes objectified and the subject himself, as it were, appears beyond its «subjective shell». If something like this had ever been possible it would bring about a total loss of personal freedom and identity.

In his reflections Nagel comes close to the phenomena of personal self-possession. Man, writes Nagel, wants to act not only knowing the external circumstances but also in light of what takes place in his interiority. Man's desire to know his interiority could be interpreted as the need to possess his own being and to be in control of motives built upon his internal circumstances and experiences. Thus, Nagel argues:

> «I wish to act not only in light of the external circumstances facing me and the possibilities that they leave open, but in light of the internal circumstances as well: my desires, beliefs, feelings, and impulses. I wish to be able to subject my motives, principles, and habits to critical examination, so that nothing moves me to action without my agreeing to it. In this way, the setting against which I act is gradually enlarged and extended inward, till it includes more and more of myself, considered as one of the contents of the world».[5]

However, since Nagel's fundamental assumption is that the only way to get «hold» of one's being is to approach it from outside, that is by the way of objectifying and grasping it with intentional, conscious acts, he is inevitably brought to a conclusion that «the process that starts as a means to the enlargement of freedom seems to lead to its destruction»[6].

If Nagel could be interpreted as saying that it would be absurd to think that someone might act *freely* without belonging to oneself, that is without being given to oneself, then he evidently is right. The reason why the activity of the non-personal world is not described as *free* is because of the fact that none of its inhabitants are in position to *experience* their own being in the sense of it *being given* to them.

However, if Nagel is claiming that man's objectifying capacity (when compared with the non-personal beings) creates merely the expectations for freedom which in fact can never be fulfilled than he certainly manifests certain misunderstandings of the nature of personal subjectivity.

For Nagel the problem of freedom eventual fulfilment is primarily due to the essential impossibility for the self to encounter itself. He ar-

---

5 Nagel, op. cit., p. 119.
6 Ibid., p. 119.

gues that this is so, because similarly to the fact that «some knower must remain behind the lens if anything is to be known»[7] person's objective view of oneself remains *essentially* incomplete:

> «The incomplete view of ourselves in the world includes a large blind spot, behind our eyes, so to speak, that hides something we cannot take into account in acting, because it is what acts».[8]

With this powerful metaphor of a «large blind spot» Nagel touches upon the core aspect of person's self-possession and self-givenness. If self-possession, as Nagel thinks, is a kind of power over one's own being which directly and proportionally results from the intentional and objectifying acts through which a person grasps himself/herself, then, as he acknowledges, there is an essential limitation in pursuing self-possession. The limitation has to do with the fact that the self seems to be essentially unapproachable through the mode of self-givenness. Whenever the self bends back upon itself with the intentional act it thereby makes itself completely inaccessible and hidden in a «large blind spot». What is in fact objectified looks more like traces or signs of self activity but the living and acting self always remains beyond the intentional grasp of a person.

What are the consequences of the «blind spot» theory? One may immediately see, for example, how it would influence our understanding and approach to the whole moral dimension. If Nagel is right and the phenomenon of the «blind spot» he is describing signifies essential impossibility of the agent being given to himself[9], then there is no way to resolve the opposition between the objective standpoint with morality's objective and universal norms as its outcome and the personal perspective of the acting agent. Thus, in the ethical dimension the problem, as Nagel perceives it, consists in the «excess objectivity in ethics» as the result of «escaping from oneself», which in this context implies a gradual attainment of more and more detached standpoint from the individual perspective.[10] Therefore, on the existential level the opposition between

---

7 Nagel, op. cit., p. 127.

8 Ibid., p. 127.

9 In Nagel's own words: «The incomplete view faces us with the possibility that we are constrained ... without knowing it, by factors operating in the blind spot. It also faces us with the certainty that however much we expand our objective view of ourselves, something will remain beyond the possibility of explicit acceptance or rejection, because we cannot get entirely outside ourselves, even though we know that there is an outside» (ibid., p. 128).

10 This is how Nagel describes the problem of excess of objectivity: «There is a problem of excess objectivity also in ethics. Objectivity is the driving force of ethics as it is of science: it enables us to develop new motives when we occupy a standpoint detached from that of our purely personal desires and interests, just as in the realm of thought it enables is to develop new beliefs. Morality gives systematic form to the objective will. But escaping from oneself is as delicate a matter with respect to motives as it is with respect to belief. By going too far one may arrive at skepticism or nihilism; short of this there is also a temptation to deprive the subjective standpoint of any independent role in the justification of action» (Nagel, op. cit., p. 8).

objective standpoint and subjective point of view is experienced by the person as a certain inner tension between the autonomy of one's will and the demands of morality. At one point Nagel recognizes that there is a way for a person to overcome this tension by way of personal conversion, which «may be able by a leap of self-transcendence to change his life so radically from the inside that services to this morality … becomes his overwhelming concern and dominant good»[11]. However, this does not resolve the issue of self-givenness but rather provides a «noble» way to escape from oneself by losing oneself in some kind of moral activity.

Personal Subjectivity

The most fundamental and far reaching implication which is contained in the «blind spot» theory has to do with the acknowledgment of the impossibility to receive one's being as a gift. Any assumption which claims person's essential incapacity of self-givenness, that is the impossibility to receive oneself in a «from within» manner thereby precludes one from experiencing the gift character of one's being. Even if there were a gift of existence given to the person it would not be able to be ever received and appropriated by the person because it would always remain hidden along with the innermost self of the person in the «blind spot».

Interestingly enough while reflecting on the incoherency of person's desire to increase his/her freedom by the way of expanding and deepening his/her objective standpoint, Nagel points out that this incoherency comes about from the evidently untenable statement: «for to be really free we would have to act from a standpoint completely outside ourselves … creating ourselves from nothing, so to speak»[12]. Nagel is perfectly right in the sense that when we think of the human being we realize that such a being cannot be merely caused or produced by some effects of the world. The very freedom of the human being in order to be what it is requires the utterly transcendent source of person's existence, that is, a person ought to be created from nothing to be capable of exercising freedom. Thus, this «being created from nothing» is something which fundamentally defines and shapes the nature of the human.

However, the Nagel misses one crucial point. It is not that the impossible self-creation of a person from nothing guarantees freedom but it is rather the being able to receive and to appropriate his/her «from nothing» creation which sets him/her free. It is not primarily the control over one's own being which makes someone free and autonomous but it is the way one receives one's being that opens a new horizon for the fulfilment of person's freedom. Such reception of one's own being is most fully actualized if one's existence is received as a gift.

Unlikely to all other creatures, a human being due to his/her personal character is endowed with a unique structure and dynamism of receptivity which are essentially characterized by the «from within» character. If the structure of consciousness were such that the person

[11] Nagel, op. cit., p. 206.
[12] Ibid., p. 119.

may approach his/her own reality only in a «from without» fashion, that is, in the same way in which he/she relates himself/herself to the surrounding world, than he/she would never be capable of «holding» oneself in any other way but just by grasping one's being in the specifically external fashion.

Is this really the case? Given that Nagel has proved with the sufficient evidence that a person can never reach a «purely» objective standpoint with respect to his/her own being, we are prompted to ask whether a person could be given to himself/herself in a way which differs from the merely objective and intentional grasping. If there is such a mode of self-givenness then apart from avoiding the paradox described by Nagel, there would be introduced a completely new way of possessing oneself in contrast to the external holding of oneself.

In this context it is worth mentioning that the most important challenge of contemporary anthropology and ethics, as Karol Wojtyla sees it, has to do with the «objectification of subjectivity», that is with the analysis of the self-experienced agency of the personal subject. Taken in a larger context, the issue at stake could be depicted as an effort to develop a vision of a perosn which would integrate both cosmological and personal ways of looking at a human being; the former being a view from the outside and the latter being a penetration into the inner structure and essence of the self-experienced personal interiority.[13]

According to Wojtyla to understand the nature of a person as the specifically personal being one, methodologically speaking, has to «pause at the irreducible»[14]. To say in Wojtyla's own words: «Subjectivity is, then, a kind of synonym for the irreducible in the human being»[15]. The *irreducibility* at stake implies that the acting of the personal subject, as it were, resists any attempt to completely reduce person and his/her nature to the level of the non-personal beings in the world. In a more positive sense irreducibility reveals itself in the moment one approaches the person as a subject experiencing his/her acts and inner happenings and thus manifesting itself as a being which surpasses any definition given merely in the terms of its species.[16] In other words, to understand per-

---

13 In Wojtyla's own words: «How is the philosophy of the subject to disclose the *objectivity* of the human being in the personal *subjectivity* of this being? These seem to be *the questions that today determine the perspective* for thinking about the human being, the perspective for contemporary anthropology and ethics. They are essential and burning questions. Anthropology and ethics must be pursued today within this challenging but promising perspective» (Wojtyla K. Subjectivity and the Irreducible in the Human Being // *Person and Community*, trans. by T. Sandor. New York: Peter Lang, 1993. P. 216).

14 Ibid., p. 213.

15 Ibid., p. 211.

16 One should not think that the recognition of irreducibility creates the unsurpassable difficulties in cognizing that which is irreducible. Acknowledgement of person's irreducibility and idea to approach the human beings from the point of view of their irreducibility is perfectly legitimate procedure methodologically speaking. Concerning this moment Wojtyla writes: «The irreducible signifies that which is essentially incapable

son's subjectivity means to «understand the human being inwardly»[17]. We could think of subjectivity as a way of *experiencing one's inwardness*, as a way of encountering with and living through one's interiority while exercising specifically personal capacity to act in a transcendent way.

An attempt to carefully investigate and analyze all the implications which are contained in Wojtyla's invitation to approach the nature of a person by means of looking at the irreducible in person, namely to explore the dimension of personal subjectivity through which human being is given to himself/herself would lead us beyond the limits of the short essay. At present it would suffice to acknowledge the possibility of non-objectifying and non-intentional mode of self-givenness of the person.

This intuition particularly confirms itself when we reflect on the phenomena of conscience and gratitude in which the person experiences the profoundest self-givenness combined with the acts of openness and self-transcendence. Let us see how John Crosby describes the subjectivity revealed in conscience:

> «The determination of myself in conscience is a determination of myself *from within*. It is a determination that I can exercise only towards myself, never towards another. Thus, the term conscience is often used to mean the innermost center, the inner sanctuary, of the human person. How would this inwardness of self-determination be possible if I had to do with myself only as with object, if I were for myself nothing but another object on which I acted volitionally? The radical way in which I determine myself (and only myself) from the center of my being requires a subjective relation of me to myself and excludes an objective relation».[18]

In his short essay entitled *Healing Power of Gratitude* Balduin Schwarz similarly to Crosby argues that in being grateful the person while not intentionally focusing on his/her own being nonetheless comes to feel and possess oneself in a very fundamental sense. Thus, gratitude which properly speaking exists only in directedness to the other, paradoxically, at the same time creates the space for self-encounter and self-givenness of the grateful person.

> «But the grateful person bows down, and in that very instant, he is raised, because he has humbled himself. He is elevated from within, in his being as a person. He has had courage to "let go" of himself, to "lose his soul"; and precisely in this, he has "gained it." Gratitude is experienced as peace, the opposite of being inwardly torn. It is experienced as the truth

---

of reduction, that which cannot be reduced but can only be *disclosed* or *revealed. Lived experience essentially defies reduction.* This does not mean, however, that it eludes our knowledge; it only means that *we must arrive at the knowledge of it differently*, namely, *by a method or means of analysis that merely reveals and discloses its essence*» (Wojtyla, op. cit., p. 215).

17 Ibid., p. 213.

18 Crosby J.F. *The Selfhood of the Human Person*. Washington DC: CUA Press, 1996. P. 89.

about our human situation – but in pre-reflective way, in a pure innocent way, as the grace of a gift received».[19]

As it becomes clear from the above quoted authors an inquiry into the phenomenon of subjectivity leads us directly to the most mysterious and intimate sphere of a person. Both of them believe that there is a mode of personal self-givenness through which the person encounters his/her self and also exercises the fundamental dimension of his/her freedom in receiving and appropriating his/her own being. Both of them argue that the true personal self-possession occurs not in the intentional and objectifying acts of one's own self but in and through the transcendent acts performed in response to the other persons and to the values. This is why Crosby notices:

> «We could in fact "define" personal subjectivity in terms of our directedness to the totality; we could say that personal subjectivity is that depth of inwardness in a living being which opens the being to the absolute realm of all that is».[20]

Conclusion

If it were true, as Thomas Nagel argues, that the phenomenon of the person's being-given to himself/herself is sufficiently delineated and explained by the process of objectification through the specifically frontal encounter with the self, then we are really facing significant difficulty in understanding how it is possible that by deepening our objectivity we seem to increase our power of self-possession and yet «to be really free we would have to act from a standpoint completely outside ourselves»[21].

The way out of this difficulty presupposes that one acknowledges that the concepts of the objective and subjective are not merely indicating the points of view the subject is capable of, but they should also be understood as the modes of givenness to and self-givenness of the subject which essentially presuppose one another: «… any deeper subjectivity in ourselves requires the objectivity of intentional acting»[22]. In view of this any assumption of the person's objective standpoint as being independent from or deprived of subjectivity is philosophically unjustified.

Therefore, there is a sense in which one could claim that everything given to the subject in the object mode, be it the external phenomena

[19] Schwarz B. The Healing Power of Gratitude // S. Schwarz, F. Wenisch (eds.) *Values and human experience: essays in honor of the memory of Balduin Schwarz*, New York: P. Lang, 1999. P. 18.

[20] Crosby, op. cit., p. 169.

[21] Ibid., p. 119.

[22] «Without any intentional act we cannot be with ourselves as we are with ourselves in the simplest intentional act; any deeper subjectivity in ourselves requires the objectivity of intentional acting. I might also express this by saying that all intentional acts distinguish themselves from non-intentional experiences by presupposing, and also engendering, far more self-presence» (Crosby, op. cit., p. 158).

or internal mental events experienced by the person, presupposes the objective and subjective standpoints simultaneously. We could think of both moments «from without» and «from within» as being intimately combined. Every intentional and objectifying act is permeated with the «from within» character in the sense of the non-intentional self-presence of the acting subject in the acts he/she performs.

The analysis of a «subjective relation of me to myself» makes visible the inner dynamic structure and personal power of the human being. It is through this investigation that we come to understand the way the personal being experiences his/her being and agency. Given this understanding, namely the understanding of the inner experienced encounter with oneself, we are able to enter into the dynamic realm of personal self-determination, which is exemplified and revealed to the highest degree in the profoundest acts of self-reception, self-possession, and self-givenness.

In this context we may clearly see that while Nagel is completely right in saying that our freedom must come from some transcendent source he nevertheless misses the point that freedom mainly constitutes itself not through its growing controlling power over the person, which he rightly conceives to be the impossible goal in the final analysis, but rather through the acts of radical openness and the reception of the gift of one's existence.

Thus, it is only with such a concept of subjectivity in mind which allows a person for the unique way of non-objectifying encounter with the innermost core of his/her being that it becomes possible to approach the gift dimension of person's being.

COLOUR AS BODY AND SPACE – A NEW PROPOSAL ON PHILOSOPHY OF COLOUR

Diana Soeiro[1]

Abstract

Considering the relation between Philosophy of Colour and Physics we intend to propose a new approach in order to develop this subject. This implies thinking Philosophy of Colour not only as an Aesthetics topic but also as an Ontological one. We start by directing a critic to positivist criteria that guides science nowadays having a negative impact in the exercise of Philosophy concerning any topic, including that of Colour. Then we briefly distinguish Colour Psychology and Philosophy of Colour. Finally, we suggest that Philosophy of Colour should be thought along with Space since colour only exists having as reference a space, where one's body takes place (exists). Therefore, Philosophy when reflecting on colour in relation to Physics should consider not only colour but also body and space. Why and how, that is what we intend to describe.

Keywords: Philosophy of colour, physics, colour psychology, body, space.

Introduction

Nowadays, a consideration of the subject of colour has been taken over by Psychology. Therefore, this article has two mains goals: 1) to claim that Philosophy has an independent and distinct approach to colour that can provide a more effective understanding of the phenomena; 2) that a Philosophy of Colour will enables us to comprehend better how the human body interacts with space.

Like any other topic that science attempts to approach nowadays, including the one of colour, there seems to be a dominant way to do so: the brain. Most sciences were taken over by this trend and Psychology is no exception. To the science of Medicine the brain always was a mysterious organ and only recently we begin to know more about it. It was surgery that eventually triggered a sense of emergency to know it better. Following a tradition of invasive treatment – that has prevailed in Western Medicine inherited from the Arabs since the Middle Ages[2] – the need to locate what areas of the brain were connected to which parts of

[1] Diana Soeiro – Ph. D., Philosophy of Language Institute, Faculty of Social and Human Sciences, New University of Lisbon.

[2] Lindberg D.C. *Theories of Vision – from Al-Kindi to Kepler*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1981.

the body became essential. The question was: in case of an intervention how could it be possible to remove a tumour or a foreign body without removing a vital part of the brain that could make a person often incapacitated, paralyzed or dead? The 1990's have witnessed solid advances in brain knowledge and neurophysiology (the science that studies the nervous system) becoming a dominant science that overshadowed most sciences.

Consequently, it became mandatory for every claim in any given science (including other Medicine branches other than Neurophysiology) to consider primarily the brain in order to get acknowledgement by the scientific community. Recent discoveries about the brain, the central organ commanding the nervous system, promised not only to unfold its own mysteries but also to provide a satisfactory answer to all other sciences by claiming that every part of the body or any reaction/action takes place in the brain. By «place» we mean, it can be mapped.

The fact that during the 90's the main parts of the brain where identified as influencing this or that part of the body, or even able to provide an identification of this or that behaviour, was impressive and it still is. Our point is that the brain does not provide a full explanation on every topic and sometimes it is not at all the right starting point.

But how is this related with colour? The study of colour did not escape this dominant scientific attitude and particularly in the last decade, a renovated interest in colour has arisen being its dominant approach: the brain. This implies main assumptions on what colour is: a secondary quality as existing separate from the object, an objective property. This means that colour can be considered isolated, as an independent occurrence, as a brain stimulus that can be not only located but also measured in its intensity (in the brain).

But in our view the fact that this approach becomes preponderant, while claiming to be the only way to validate knowledge, raises a main orientation problem: should we assume that the dynamics of colour is fully explained if we are able to map it in the brain? We believe that that is not so because colour is never an independent, isolated appearance.

1. Colour and Physics

In order to better understand what we mean, let us remind a distinction: we can consider subtractive colour (paints, dyes and ink) where every colour is assumed to be subtracted from a referential *white*; and additive colour where colour in considered taking as reference any light emitted directly from any source, assuming that light is being added to a referential *black*.

Subtractive colour has had more remarkable advances than additive colour and its study belongs to Chemistry. Additive colour belongs to the branch of Physics and it has had a harder time delivering a sense of evolution.

According to the prevailing concept of science, the development of colour knowledge had his major breakthrough in physics with Isaac

Newton (1643–1727). His work *Opticks* (1704) stated, among many other things, that «light consists of particles of different sizes, those associated with red being the largest and with violet the smallest»[3]. An important moment for colour theory was the passage from the concept of particle to the one of wave. Thomas Young (1773–1829), contradicting Newton's theory, defended that it was not *particles* but *waves*, and different wavelengths that could explain the existence of different colours. Later on, Hermann von Helmholtz (1821–1894) developed this idea originating what would be known as wave theory of light.[4]

At this point, it is relevant to mention that Newton, Young, Helmholtz and others investigating colour were interested primarily in the phenomena of light and that implied reflecting not only on physics but also on optics. So the eye and its interaction with lenses, prisms and filters were evaluated. What we believe it is very important to acknowledge is that already at that time it was known that to reflect on the phenomena of light implies to reflect on Space because of the concept of depth that is crucial in optics. By the 1850's «the discussion was limited to: consensus on two-dimensional spatiality is 'given' in retinal image, while, on the contrary, the localization of the object in depth (if not always the intuition of depth itself) is an empirical and acquired capacity»[5].

What Helmholtz considered to be the biggest issue concerning physiological optics was how much of perception was due directly to sensation and how much to experience and training.[6] For instance, Ewald Hering (1834–1918) became Helmholtz's biggest opponent at the time and their main cause of disagreement was on binocular vision (where both eyes are used together). In binocular perception, one of the point-object images of one of the eyes always prevails over the other. According to Helmholtz, Hering's explanation on why this happens was too strongly rooted on physiology while he himself was inclined for a more psychological explanation[7]. The psychological explanation was suggested to him by his student, Wilhelm Wundt (1832–1920), that later on would become decisive to create psychology as an independent discipline and who has also who studied the brain, trying to find 'which part affects what'.

---

3 Achinstein P. *Particles and waves: historical essays in the philosophy of science*. NY: Oxford University Press, 1991. P. 14.

4 And also the Young-Helmholtz theory, about the trichromatic colour vision where they have anticipated the existence of red-green-blue photoreceptors in the eyes that allowed colour vision (that are now known to exist and were named cone cells).

5 Cahan D. *Hermann von Helmholtz and the foundations of nineteenth-century science*. California and London: University of California Press, 1993. P. 178.

6 Cahan, op. cit., p. 186.

7 Ibid., p. 176–181

2. Colour Psychology and Philosophy of Colour

Having gotten to this point, it is crucial to ask: what is then the difference between Colour Psychology and Philosophy of Colour?

Colour Psychology has its ground principles in what we have described up until now: it is the study of colour dominated by scientific principles established according to exact sciences[8] in which the eye and the brain play the main role. Both are framed in what has become the dominant medical sense, i.e. holding all explanations based on internal (invasive) causes and favouring part over whole.[9]

Philosophy of Colour is something else and its distinction is important both in principle and orientation to the study of colour. Of course that eye and brain can be considered in Philosophy of Colour but the mapping that that knowledge provides should not be accounted as a cause but as a consequence. A consequence of a much bigger picture that involves more than the eye and brain in the physical sense. We will try to provide a brief description of what a Philosophy of Colour is in order to distinguish it from a Psychology of Colours.

Consider the stars, light bulbs, candlelights, plants, animals, precious stones, rainbows, sky and sunset. These are a few things were colour (light) is a relevant topic. The effort to understand how one can grasp colour considering all colour phenomena is very challenging. Even more because observation makes it clear that colour is a dynamic element and not a static quality.

When it comes to the study of colour, it is common to find J. W. von Goethe's *Theory of Colours* (1810) quoted as a work of historical interest only, being that few dwell on what exactly is at stake there, focusing on random sentences that appear to be obvious concerning colour behaviour observation. The work has three different parts: physiological colours (those that concern the eye itself), physical colours (additive) and chemical colours (subtractive).[10] What Goethe intends to provide, more than an exhaustive account of all possible observations on colour, are guidelines for the study of colour, providing orienting principles. How does Goethe do that? In order to understand that we have to consider where those sentences point at as a whole and not so much to each individual sentence. They show us that colour is a dynamic phenomenon, not at all attached to the object itself only. Any serious consideration of colour must take into account that colour does have its own dynamics. That it is not only the eye that perceives colour but also that colour allows itself to be seen in a certain way and that way is what Goethe describes. Before studying colour, Goethe has studied plants (*Metamor-*

---

8 On the distinction between Psychologism and Phenomenology, the approach we are taking here see: Husserl E.. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology – an Introduction to Phenomenological Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

9 Fuchs T. *The Mechanization of the Heart: Harvey & Descartes*. USA: University of Rochester Press, 2001.

10 Goethe J.W. *Theory of Colours*. Massachusetts and England: MIT Press, 1978.

phosis of Plants, 1790) and that was the beginning of his approach to science through the concept of morphology. A plant is not only something that can be used to make colour but also it can teach about colour dynamics.[11] He has also studied animals that provided interesting observation possibilities for his comparison method (that then evolved to morphology) and also at the time a few colours were made out of animals (like carmine, used to dye the reddish coats of the British army during the 18th century).[12]

3. Philosophy of Colour and Physics

How can Philosophy of Colour embrace physics nowadays? In order to answer to that question, we consider that Goethe's theory of colour is more than just a theory that is considered historically. It is also relevant to understand recent approaches.

Goethe's theory of colour opponents (that Hering later on developed) was conceived based on observation: yellow demands violet; red demands green; and orange demands blue. Meaning, there are six colours that work in a group tension of two. This opposes to Helmotlz's theory of three primary colours (red, blue, green). Goethe's proposal originates in observation of colour in nature according to what the eye perceives and Helmotlz's is based on experiments that later on medicine proves to actually correspond to the eye's three cones. Both statements are possible and legitimate.

---

11 On Goethe and science see: Borttoft H. *The Wholeness of Nature – Goethe's Way of Science*. Edinburgh: Floris Books, 1996; Uberoi J.P.S. *The Other Mind of Europe – Goethe as a Scientist*. Dehli/Bombay/Calcutta/Madras: Oxford University Press, 1984; Fink K.J. *Goethe's History of Science*. USA: Cambridge University Press, 1991; Molder M.F. *O Pensamento Morfológico de Goethe*. Estudos Gerais – Série Universitária. Lisboa: INCM, 1995; Steigerwald J. Goethe's Morphology: Urphänomene and Aesthetic Appraisal // *Journal of the History of Biology*. 2002. Vol. 35. P. 291–328.

12 Chemically, new ways to create new pigments, as well as new demands for colour names, have always been claimed. The chemical process of doing colour is similar to a food recipe. You would have to mix specific ingredients and mix them in a certain way and proportion and then you have the colour 'x'. Like any recipe demands, knowledge on how to stabilize a colour once it is applied or knowledge on which ones resist more time than others is very important. For one who knows about colour, it is known that some colours take longer to make and others are faster and also that some fade faster and others slower. Because colour, in the past, was made from plants, animals or minerals, a colour could be of a specific country, a region, or even only known (in its making) to few. The material on which it is be applied also has to be considered. Painted silk dresses are a good example of the interaction between additive and subtractive colour. In the 18th century, silk was an expensive material and it was therefore highly praised but it was even more so because it was a good fabric to paint on, which assured a distinct and unique dress. Also the fact that the fabric would react differently according to movement and light impact made its use very attractive. See: Lowengard S. *Interactions Between Techniques and Ideas*, The Creation of Color in Eighteenth-Century Europe at http://www.gutenberg-e.org/lowengard/B_Chap01.html (last accessed: October 1, 2010).

The difference between both of them is that Goethe focuses on colour *as it appears to the eye*, privileging a phenomenological approach; while Helmholtz, benefits physiological mechanisms grounded on the mind's ability to imagine connections and relations beyond seeing. The question is that both approaches are important to understand colour phenomena and therefore none of them should exclude the other. A phenomenological approach will get in trouble if it tries to deny physiological knowledge, and this is perhaps nowadays easy to accept. But what is also important to understand that an exclusively physiological approach disconnected from what it appears before us creates an insurmountable gap between science and man. Even if colour was mapped on the brain, or in the eye, what could be actually known about it? Would we know everything there is to know about colour then? No.

3.1. Mapping Philosophy of Colour

How can colour be mapped? We believe that the answer is very literal: colour can be mapped through the concept of space. The task is a complex one but we think that that is the way. And that was exactly the place where in the 19th century the debate was, before positivist science took over other all types of knowledge. Both Helmholtz and his rival Hering not only thought about light and colour along with space but also thought different things about both subjects. After Helmholtz's vision has prevailed, the consideration of space concerning light and colour was neglected to a purely psychological consideration where depth played a decisive role and where the interaction of coloured shapes and different coloured backgrounds (patterned or not) was taken as central.[13]

Our claim here is that in order to think colour philosophically, we have to think about it along with the concept of space. Moreover, any Philosophy of Colour is only possible if it considers space. What do we mean by this? The affinity of colour with space can be assessed in two different senses: 1) the different models that scientists and artists have created to represent colour – a geometric space of colour; 2) the priviledged interaction of light (and colour) in space perception with objects that are related with orientation, or ready-at-hand like architectural structures, forests (or a tree, or a plant) or animals. For example, this means that instead of depth we are interested in distance. In other words we are interested in the relation that the body has with space and how the body (and not only the eye or the brain) perceives colour and light.

Let us start by thinking about the relation between colour and space in a model[14]. A model aims at representing colour and it always implies to do so in such a way that it is flexible enough to be able to translate colour dynamics. In order to provide that dynamics, models involve a conception, a spatial representation that creates a shape. Whether it is a circle, a square, a cone, two cones or any other shape, those models

13 Gestalt forms can also be included here.

14 A good reference for the history of models is: Kuehni R.G. *Color space and its divisions: color order from antiquity to the present*. USA: Wiley, 2003.

systematically attempt to create a shape where we can relate with colour through its archetypal logic. That is, that allows us to operate with it. The space that the shape of the model creates exists nowhere and that is why we call it archetypal: it represents any colour in any space. Yet, in order we can operate with colour, shaping it (to offer a representation in space) is essential. So a model is a system of colour identification that represents colour. It is a reference map.

This allows us to consider colour and space relation in the second sense we have previously stated. The most effective model does not dismiss the need to evaluate a colour in a specific situation, in its use. For instance, when painting a house one can choose a colour using a sample where one is able to point exactly a given colour, choosing it. Still, when the sample is perceived in the wall where it is going to be applied at, it is different. Moreover, it is different when actual paint is applied to the wall. And it is also different if it is a sunny day or a cloudy day, or if it is a kid or an adult that is perceiving it, and it is also different according to the size, shape and colour of furniture, fabrics and paintings that are inside the room. The different circumstances in which a colour can appear are infinite. As Wittgenstein stated, colour perception depends on its *use* and *context*.[15] So here there is a distinction between the knowledge that allows us to grasp how colour *operates* (model) and how colour is *used* or how it appears in a certain *context*. This means that even if we know how colour operates, any colour always appears to someone, to some-body. The most reliable map to understand colour and light in its interaction with space is the body.

We are trying to propose an alternative way to think colour to the one prevailing nowadays where the brain, or the eye, are preponderant. We proceed with a peculiar example that states a similar perspective on the one we are taking on colour: though a world map is nowadays possible to draw with maximum precision and everything is able to be identified and placed in it, still, in Europe we orient the map as having the meridian in the centre but in Japan, for example, the map is oriented as having Japan in the centre. What we see here is a different example than colour that finds a common confrontation: the measures that allow the drawing of the map are precise and geography and cartography assure it, but phenomenologicaly, the way that that cartography appears is different in both countries. The same happens with colour. We perceive colour and for sure the eye and the brain (like geography and cartography) play an important role. But the orientation of what is perceived, how it appears to us, is provided in space by my own body. As it would be hard for us to perceptually accept a world map that would have Japan in the centre, it would for sure hard to perceive colour in no-space, not using the body.

In medicine we have an approach to the body that invests further and further in going inside the body getting more attentive to a microscopic view. The brain is perceived as containing all other organs and

[15] Wittgenstein L. *Remarks on Colour* (German and English edition). USA/UK/Australia: Blackwell, 1977.

how can they be manipulated using the brain has become a quest. And we are too impressed by that adhering to it immediately as belonging to the correct scientific attitude. But why is it that it is not as impressive the kind of knowledge that for instance reflexology claims where the whole body is accessible when one uses pressures the soles of one's feet being that each part of each foot corresponds to a certain internal organ. Or acupuncture, where the whole surface of the body is a reference map for the interior of the body.

The kind of prejudice that it is implied in approaching colour though the concept of space, or by doing Philosophy and not Psychology is very similar to this prejudice of how we think about a medical intervention in the body. Colour and light are energy and movement and our most immediate way access to them, the way they appear to us, is through the body.[16]

In our opinion Colour is therefore a topic closely related with a basic concept in Philosophy, that of Space. This implies that Colour is associated with Ontology. To question «what is colour» shares a common mystery as «what is man» in the sense that their identity seems to be unknown. But it is possible to describe how it behaves and how it can be used to edify us. Not only colour but also, our body and space these elements all work together.[17]

In a world where around 50% of the population lives in an urban environment[18], we think that it is important to acknowledge that light (colour), gesture (body) and architecture (space) must work jointly in order to promote balance. We are talking here about an ontological balance and not a psychological well-being. Of course that well-being is important but the elements we are bringing up here are not related with subjective qualities, subjectively considered individuals or taste. Light, body and architecture are the elements that describe the surface of what a human being is. It is something we all share. They are the tissue of the human skin, of all humans. The fact that these elements are not synchronized, or out of pace, does affect us. Colour is related with an important feature of what is being human. It is not only something that is attached to surfaces or it is good for painting paintings, dye clothes or painting a house. Colour is not a secondary element in our life. It has had, since early days, a connection with the cult of the sun, spirituality, agriculture and the rhythm of seasons, with energy, metabolism, body and healing. Colour, body and space shape us either in an edifying way, or not, and to recognize that is to understand that education through these elements is a way to find our own place in the world. As animals that are moved by energy, that have a body, and that move in space, not in a Garden of

16 Think of the Nordic countries where so many people, because of sunlight deprivation, use light therapy to balance their body energy that influences their mood, behaviour and ability to move.

17 Pallasma J. *The Eyes of the Skin – Architecture and the Senses*. England: John Wiley & Sons Lda, 2005.

18 And the number is expected to increase to 69.6% until 2050. *The 2007 Revision Population Database*, United Nations Website World Urbanization Prospects at http://esa.un.org/unup/ (last accessed: October 1, 2010).

Eden but in a world fully built by man. Let us think about Gothic cathedrals that were built with high precision and the stained glass windows not only told a story but also the way they were positioned enabled that when light hit on them, at a specific time of the day or during specific days of the year (like Easter), a specific element drawn in the window lit up or a part of the floor would be highlighted. So the space was like a shelter and also a calendar in the sense that would signal important celebrations that would highlight on a certain occasion. If there is a direction for Philosophy of Colour to evolve is therefore that of Space and that is a good reference map to investigate it.

3.2. Colour and Computer Science

By this time we are far away from colour as a topic approached through brain areas. That is an interesting approach for Neurophysiology. But Philosophy, though it can and should consider neurophysiologic finding concerning colour, has different principles, different concerns and a different orientation. It makes no sense that Philosophy of Colour tries to be perceived as scientific before a prevailing medical, physiological, knowledge pretending that that is its expertise field because it is not. That is why Colour demands cooperation between different disciples and there is nothing wrong with that.[19]

Perhaps an unexpected research area where we can find a connection between Philosophy of Colour and Physics is computer science. There seems to be a relation between mathematics, colour and mapping when spatial data analysis takes place.

IBM visual analysts researchers Bernice E. Rogowitz and Lloyd A. Treinish have published an article explaining how data analysis is influenced according to the interval of colour wavelength selected in order to display data.[20] It is therefore important to program wavelength interval according to the type of data in order to choose an adequate range so that a correct interpretation of the information is assured. The awareness that there has to be an adequacy between the type of information and colour, programmed according to the data that is aimed at display, is a recent development of colour theory of opponents stated by Goethe and developed by Hering. Visual imaging because it considers spatial frequency of the data, data type (e. g., ordinal, interval or ratio) and the visual representation (e. g., isomorphic, segmentation, or highlighting) uses as an essential tool several colour options in order to offer the best possible display of information in order to provide the user the best pos-

---

19 It is better that than a philosopher that pretends to be a neurophysiologist or a neurophysiologist that plays make belief embarking on philosophical divagation.

20 Rogowitz B., Rogowitz E., Treinish L.A. *Why Should Engineers and Scientists Be Worried About Color?* IBM Thomas J. Watson Research Center, NY at http://www.research.ibm.com/people/l/lloydt/color/color.HTM. (last accessed: October 1, 2010). Originally in: Rogowitz B., Treinish L. *Data Visualization: The End of the Rainbow*, IEEE Spectrum, 35, December, 1998, № 12. P. 52–59.

sible interpretation. Computer science, programming (Mathematics and Statistics) though initially «flattens» all colours (digitally, no colour is slower of faster than any other) when needed a visualization of space representation is needed then mathematically colour as opponency has to be created artificially using computer language.

Closing Remarks

We started mentioning the relevance that neurophysiology has acquired in nowadays science and in no way it is our purpose to neglect its knowledge. It is just not a possibility to accept that its dominance asphyxiates any other approaches or that its' criteria becomes general criteria for any kind of thinking.[21]

Concerning Colour, and more specifically Philosophy of Colour, trying to get some progress in the topic, taking as a starting point brain and eye data can be disorienting and misleading. Brain and eye data are a consequence and not a cause. They can be considered initially but not in such a way that it constrains thinking.

According to what we hope to have shown, one possible orientation for Philosophy of Colour is its connection with Space. We believe that that connection has much to offer concerning colour phenomena and it is almost unexplored territory. Goethe and Wittgenstein are important to consider Philosophy of Colour because they contribute to remind us what are the guidelines to think about colour that actually reflect the way colour appears to us. *Colour is a bodily relation with space.* The relation between Physics and Colour has to consider bodily energy, body surface and body orientation along with light and colour. The body is the link for colour's reference map between colour (light) and space.

As far as computer science, though it approaches colour initially in a different way, breaking the «time» characteristic of colour, it is forced to get back to the principle that regulates our relation with colour. If colour would only be an element that we would operate with than perhaps a single colour range would be enough to give an account of any data, but because colour is also *use* and *context*, several colour ranges must be provided according to the different data. Computer science already knows that in order to be satisfactory it has «to bend» programming serving not only colour logic but also considering the way we process the language of colour.

Any knowledge about colour cannot be partial it has to be whole. It cannot be a phenomenon that is considered isolated or as having an occurrence in a specific part of the eye and brain, as if we relate with it with a part of the body only. We must bear in mind the idea that colour is a bodily action/reaction and that, a both way relation. An opponent dynamics at its essence if you will, like colour itself.

---

[21] Gadamer has previously talked about this concerning positivist criteria and the asphyxiation of Philosophy. Gadamer H.G. *Reason in the Age of Science.* Chicago and London: University of Chicago Press, 1990.

EVENT-SPACE ON THE MOVE (ON THE COMPUTER GAMES PHILOSOPHY)

Janez Strehovec[1]

Abstract

This article seeks to broaden the conceptual space of computer games studies through a ground-up conceptualisation of basic philosophical notions of the game that draws inspiration from the theories of Johen Huizinga, Roger Caillois, Hans-Georg Gadamer and Eugen Fink. Such an exploration demonstrates that a more nuanced understanding of the very nature of game is needed in order to move beyond existing binaries such as 'labour' vs. 'game' and playfulness. The recent condition in the (new) media shaped augmented and mixed reality demands one's readiness to work in different generations of reality, artificial worlds and in hybrid times. Today's individual is constantly urged to switch among various modes of given and artificial realities and execute various modes of activities that are hybrid and sophisticated as demonstrates the word-compound 'playbour'. By taking into account the very nature of the game in terms of philosophical investigations this essay tries to answer also one of the basic issues posed by the Wark's *Gamer Theory*: can we explore games as allegories for the world we live in?

Keywords: gaming attitude, as-if mode, to-and-fro movement, computer game mods, playbour

Contemporary (post-industrial, software, information, spectacle, interface, breaking news-driven) cultures from the beginning of the 21st century are gaming cultures; however, games were also known to earlier cultures from distant times. It is difficult to state from the beginning on that contemporary cultures are characterized by games precisely, although apart from playgrounds, theme parks, casinos, sport arenas and digital arcades there really are many, especially those shaped with new technologies and media. In the present, it would also not be correct to consider games as the core of the main cultural stream, since it is very well-known that its main trends are linked to many cultural changes that go hand in hand with the movements and streams of the «information», «spectacle» and «software» society. Shifts concerning techno-science (a mechanical, electrical and electronic approach is being replaced by the paradigm «bio» and is being integrated with the «info-sphere»), globalisation, multiculturalism, empire, multitude, and the aftermath of War on terror can also be observed.

[1] Janez Strehovec – Ph. D. in Philosophy (Aesthetics), the University of Ljubljana, Slovenia.

Games as entities with strict rules, process-like nature, competitiveness, and ecstatic enthusiasm of gamers are certainly not the main activities of the modern world. We witness another kind of shift. Contemporary cultures are not the cultures of games but the cultures where various components and activities were shaped and organized by the manner of game and the attitude of game. With the manner of game we especially refer to the playfulness, willingness, sense of improvisation and lightness of playing with the possibilities, as well as simulations, experimentations and working, which is released of the «lead weight» of given-reality. With the attitude of game we refer to flexible and risky procedures, which often demand algorithmic (i. e. problem solving) activity presupposing the instant point of view to reality. Such an activity is based upon fluent switching among its different forms, which appear in some kind of reservoir (or, applying one of M. Heidegger's term, «a standing reserve»). It can simply be said that they are at player's disposal. In relatively short intervals, the attitude of game enables us to operate in so called given reality, which is defined by Newton physics and Euclid geometry. Next we connect to devices to enter the world of cybernetics (cyberspace, e. g. Second Life) that we observe both from the fixed and mobile terminal.

Taking the gaming attitude means being aware of aspects of plurality and hybridisation that are becoming universal in the present, in other words, going beyond the plurality of forms of reality mentioned before and thus including also the plurality of beings, actions, events; to the eye of an adherent to the gaming attitude, no thing is to be discarded beforehand for being utterly useless. In addition, this approach implies a creative sense for combining and testing daring hypotheses, transforming every single phenomenon into an actual laboratory, i. e. an enclosed area behaving as a «wind tunnel» or dry run for testing different hypotheses, concepts and actions. Also the phenomenology arises from ontological plurality and has no complexes about entities characterized by very fragile and instant nature. This brings us to the following Herbert Spiegelberg's observation:

> «What is all-important in phenomenology is that we consider all the data, real or unreal or doubtful, as having equal rights, and investigate them without fear or favor»[2].

Why can we equalise to a certain extent modern cultures with the cultures, which in manner and approach to reality resemble a game? What are the changes that enable this expansion, even the broadened reproduction of a manner of game? What is the reason for the turn that went in the direction of playful design, which is connected with playful, sometimes even improvisational and experimental approach towards the reality? The main reason for this change is undoubtedly the cultural turn, which is based on the integration of modern technologies into

[2] Spiegelberg H. *The Phenomenological Movement – A historical Introduction.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1960. P. 892.

the culture. These technologies, such as computers, robotics and nanotechnologies have become cultural tools and even the source of cultural innovations. They perform a representative and spectacular function. These technologies no longer play an important role in industrial domination over the nature, on contrast they are integrated into the processes of redefining a person, new forms of presenting the identity, spectacle, and into the processes of research and knowledge gaining. An individual is not alienated from these technologies (as in the Marxian theory of alienation with its standard mode of industrial production as the frame of reference), but is connected to or integrated into them.

However, not only the new technologies are of great importance, but also changes in the way of thinking and perception, which also impact the field of cultural studies, techno-sciences and the new media art. Their aim is to overcome the difference between the cultures of scientists and literary intellectuals in terms of Snow's divide between two cultures[3]. Moreover, they want to integrate both realms. What is also important for the present individual is the ability of algorithmically, problem-solving thinking and the new media literacy, which directs she toward an integrated and experimental approach to the reality as a «pluriversum» of the given world and artificial realities. The aspect of the game-like manner which stresses the importance of free experimenting and improvisation (games are also mind-shifters) is undoubtedly close to the techno-scientists, who are no longer fond of reading "the open book of nature" and assessing the hidden rules of nature, but are part of the creative pole. They create new models of reality in terms of most striking ideas of genetics, nanotechnology and the artificial life theory. In a way they are artistically creative and their products are the source of cultural innovations. Their science is not a science-as-we-used-to-know it, but *not-just-science* (the expression coined by the author of this essay) in terms of more sophisticated activity, which correspond with the big shifts in contemporary, new media shaped art toward not-just-art (the term, coined by the author of this essay).

What is also crucial for understanding the key features of the modern culture is the turn from the passive audience to the active users. Passive audience was formed by traditional mass media (press, radio, broadcasting television) and was characterised by distant observation (seeing, watching). The reason for this today's shift toward bigger (inter)activity lies in the nature of new media and new interactive technologies, which are easy to get and enable media contents (for example DVDs) with the devices, which are accessible for broader group of consumers. Therefore, the present individual does not only watch photographs, videos and movies, but first and foremost creates them and is therefore the part of the active pole what demonstrates the enormous production of moving images at the YouTube and other Web 2.0 portals.

3 Snow C.P. *The Two Cultures.* New York: Cambridge UP, 1963.

«Follow me before the choices disappear», is a typical statement from Michael Joyce's hyperfiction *Twelve Blue*[4]. When possibilities disappear, everything is over. Where there are a lot of possibilities and everything is still open like at the beginning of life, the game begins. One of the key notions in Johann Huizinga's 1938 book *Homo Ludens* is that game is older than culture; even animals play. And even though a game – which connects Huizinga to the well-known claim of Friedrich Schiller on aesthetical education by means of a game – is more than a physiological phenomenon or a physiologically conditioned reaction, it simultaneously exceeds the urge to confirm life since a game is in itself an act of providing meaning. The myth and language are also based on the game (the game of words, the game of the spirit), claims the author of *Homo Ludens* and emphasises that a game is primarily an act of freedom, since an enforced game is no longer a game: a game is an activity of freedom, which is the characteristic separating the game from natural processes, physical enforcement and duty. A game can be at least normally stopped at any time, which means that the player can voluntarily give up and leave.

One of the key features of a game considered in terms of classical (also with the phenomenology impacted) game theory is its separation from everyday life, extraction from its space and time, and transition to the playground as a particularly structured space of the game and to the intensive time of duration of the game. Game is not life; it is a simulation of life's possibilities in a condensed and programmed form, submitted to a special scenario that depends upon the genre of each individual game. What in life occurs rarely, exceptionally, completely coincidentally or in experience of most people never even takes place (for example the activity of radical enemy destruction), is arranged and compressed in a game; it seems that within a limited interval of time, a game establishes with an utmost intensity the availability of exceptional experience and impact; we can even understand it as a reservoir of options for their accelerated rotation back and forth.

Separation of the game from every-day space and time (it must be stated at the very beginning that today this separation is increasingly loosening, it is less distinctive since a number of game characteristics is already integrated into the labour of post-industrial society) implies the peculiar turning on and turning off, namely ecstasy as a radical transition to another state and the consequent temporal delay. In a game, the landscape of time is maximally diverse, with a high frequency of powerful intervals, which – like life – flatten into a straight, uninterrupted line at the moment of the game's end. The *game is over* – although implying the end of a successful activity – always hurts and shocks the gamer. Every time it leaves the impression that the game continues and that it is just

[4] Joyce M. *Twelve Blue* [Electronic resource] 2004. Mode of access: http://eastgate.com/TwelveBlue/sl1.html. Accessed: 19 September 2004.

its being drastically removed from it. The feeling of being out is (in video and computer games) also tactile: the realisation that at the moment of game's end the gamer pressing on devices for navigating and controlling the action is in vain, that there is no effect or response, shocks her whole body, inducing a feeling of complete helplessness. It is a feeling of isolation far worse than the one accompanying passionate viewing – participating – at the moment when the curtain falls in a theatre or when the gaze is deprived of a desired object in everyday perspective.

A game is a distinctively process based activity with a beginning, intermediate levels (gradation of the intensity of the game, entanglement in labyrinthine and maze situations, sporadic interruptions in intensity) and an end, the latter being specific for each type of games. It is never a complete rejection (although each of the ends hurts the gamer) since the player can try or play the same game hundreds of times. Very few readers, listeners and viewers return to the same text or work of art a number of times (unless the reception of such a text or piece of art serves their profession, meaning that they write a review or an essay, a single experience of the object usually suffices), while they can play the same game a hundred times or more, perhaps thousands of times in their life (card games, for example). The urge to continue, used and profaned by contemporary popular culture, is connected to the intoxicating effect of the «high-adrenaline» tension in the game, the programmed experiencing of uncertainty, risk and accidence.

Uncertainty, risk and accidence belong to culture, they are its essential part; especially contemporary individuals needs «packages of stimuli» of extraordinary uncertainty, risk and compressed accidental situations, which are often delivered by contemporary art. The availability of constant repetition is therefore one of its more important features, which implies the recognition of the attractive atmosphere of games and the attractiveness of their goals (particularly true in gambling). Things that individuals/users consider as enforced or a burden are generally not repeated, whereas entering the game is always completely voluntary and cheerful (except in cases of professional players, in which case playing is their every-day job, a kind of craft).

Although ecstasy and enthusiasm are important features of a game, implying the atmosphere of Dionysian in the sense of chaotic and frivolous, the game is an activity of unconditional order; a number of theoreticians – from Huizinga to Caillois – emphasize the latter. Co-existing side by side with extreme chaos and frivolity, an utterly sophisticated order and discipline can be perceived, often exceeding the order and discipline in other fields. The order is based upon the rules of the game; if these are omitted (usually the omitting of only one rule suffices), nobody takes the game seriously anymore. The rules of the game are unconditional, they provide the foundation for the normative traffic of the game's world and its time. Who breaks the rules is out since his/her disrespect for rules undermines the illusive coherence of the world

of games. «One who doesn't take the game seriously is a spoilsport»[5], Hans-Georg Gadamer described this particular feature of games. In his *Wahrheit und Methode* (Truth and Method) he provided a relevant insight into the philosophical particularities of games. According to Gadamer, a game has its own essence, which is independent from the consciousness of those who play it; the game exists even where there are no players, meaning that it transcends them as an autonomous entity, since we also talk of phenomena such as the play of light, the play of waves, the play of colours, the play of forces, the play of hair etc., which always imply «the to-and-fro movement which is not tied to any goal which would bring it to an end; rather it renews itself in constant repetition»[6].

The emphasis in this notion is no doubt placed upon the «to-and-fro movement», the movement without stable destination, repeated and renewed. The game is played and replayed independently of those entering it, the repetition providing it with the characteristic of duration. Playing a game, we are in a repeating to-and-fro movement (that is often articulated as a loop, which is form of many new media shaped cultural contents), which is easy and effortless. It seems that persistent repetition (let us recall sport games, card games and, of course, computer games) belongs to the gist of the game precisely because of its easiness (the effort of players in a game is as a rule a high-adrenalin one, meaning that eventual pain and exhaustion are compensated with enthusiasm and ecstasy). Playful to-and-fro movement is not only aimless but also effortless, «it happens, as it were, by itself», as Gadamer[7] described this specificity.

We have mentioned the high-adrenalin intoxication of the game, the zeal and the entrancement, capturing and fascinating the players to the extent that they entirely submit to its flow, which in Gadamer's terms means that the to-and-fro movement takes control over them. It seems that the players are especially successful when they go with its flow; that means that they recognize at first glance seemingly utterly nonsensical to-and-fro movement. Gadamer radicalised his view on the nature of the game in his statement «the real subject of the game ... is not the player, but instead the game itself»[8].

Such approach is daily confirmed by the practice of playing computer games (also video games and games on computer-operated machines at the digital arcades). It is there where we encounter players completely immersed into the «to-and-fro» of the game; they take few things in life with quite the same amount of seriousness as the – to a disinterested observer completely useless – movement and destruction of (enemy) objects within the boundaries of a computer game scenario. It seems as if they are completely oblivious of time; the only temporal dimension is the enlarged, augmented present, gorging on the past and the future like a gigantic black hole. This is a present consisting of «nows», which

5 Gadamer H.G. *Truth and Method.* London: Sheed & Ward, 1975. P. 92.
6 Gadamer, op. cit., p. 99.
7 Ibid., p. 94.
8 Ibid., p. 95, 96.

the player perceives as physical entities, as if they are, in a way, objects with identities. Piled up in the flow of player's experience, they form a boundary, denying access to contents past and future. It seems that the player perceives the return to the time of every day – the time undefined by the enthusiasm of the game – as a stressful burden; it is the characteristics of the future that present the greatest disturbance and obstacle. Apart from «timescape», a special problem of all games is also their space in the sense of an area that needs to be explored, navigated through and controlled. The player of computer games travels through space (in classical game *Doom* primarily through its corridors, in *Myst*, however, the movement is much freer), she conquers it and tries to navigate through it and control it to the as much as greater extent. Designers of (computer) games must therefore innovatively materialise complex environments consisting of conglomerates, consisting of spaces in different perspectives, the corridors and the arenas, suitable for fighting the «zombies».

German phenomenologist Eugen Fink also devoted extensive analyses to the philosophical issues of games in his book *Spiel als Weltsymbol* (Engl. *Game as the Symbol of the World*, 1960), in which he – together with introductions of metaphysical and mythological interpretations of games – also discussed the worldly nature of human game and world as a game without the players. That means that he redirected the topic of games from the field of cultural and anthropological analyses (also) to the field of ontology and even cosmology. A game with a cosmological feature is placed beyond the player, as a movement, it occurs independently from them, yet that movement is indefinable and evasive, the Gadamerian «to-and-fro» in the movement of the game confirms the thesis that the direction of this movement is not defined, therefore, we can say, a game is a movement with no evident aim. Game being a movement and openness, only those partners are invited into the dialogue with it, who are open and in movement themselves, which means they are on their way and approaching the game. In this respect, it is crucial that the openness to the world as «a game without players» does not belong to man but that the man belongs to the openness of the world, existing in the ecstasy of facing the infinite broadness of the world.

Fink writes about the world as a game without the players and about game as ecstasy of man as world. The game of the world directs to the groundlessness of the world, which anticipates the utter grounding of all its internal activities. Although being itself groundless and aimless, the game provides the grounds to those worldly activities which have an aim and are bound to something that is not to-and-fro movement but a movement directed either to or fro. A game – not an apparition but a phenomenon – has very complex ontological specificity, which Fink, true to the phenomenological approach to the problem in question, summarises in the following descriptions: Individual entering a game takes up a point of view that includes a very specific attitude to all the factors of the game – everything taking part in the game, both people (co-players) and things, have the character of toys, since they belong to the world of the game, which has the character of the unreal.

«With man playing, a certain "unreal" sphere of meaning, which is here and is not, which is now and at the same time is not now, breaks into the whole actuality of real things and events. Using the term 'unreal', we have not ultimately defined anything yet, we have just expressed that 'the world of game' defies simple transition to the complex of the actual world, since its 'seeming' character prevents their placing next to other things and complexes, and defined it as something 'actual'»[9].

A game therefore has an independent ontological status, the status of let us say with regard to phenomenology *the unreal*. That means we encounter the field of «unreality», which despite of its utter transitoriness and aimlessness (it is here and now and is not here and now) has the characteristics of the world *sui generis* with its own independent internal spaces and times when an imaginary scene is in question. Those spaces and times are just as non-definable, which directs us to the fact that the game happens in an independent field, constituted – as Fink emphases – with marking off, thus, it is «separated from other human activities and does not interweave with them in a joint striving for the aim. It 'interrupts' the continuity of aim-directed activity, its aims are completely intrinsic to it in the manner that those intrinsic aims of playful activity cannot be included to the general and common aims of life. The activity of the game discerns itself from other activities; it isolates itself from them, having its own 'closed area' in its own medium of appearance»[10]. Sherry Turkle highlights this feature with respect to the video games, too:

«Here is another world where everything is possible but where nothing is arbitrary»[11].

The crucial characteristic of this field is that it has no stable final destination, towards which it would be directed; it has no apparent foundation, although all things there are well founded. The game can therefore be understood as a metaphor of the cosmos within the media of appearance and thus within an independent modality, bearing the characteristics of the unreal; existing under the *as-if* sign together with its spaces and times. The *as-if* mode infects the very activity of the game: the player «works-as-if-working», relieved of the weight of the world despite conforming to the rules of the field. To Fink, a game is a symbol of the world since the game reflects what is inherent in the world itself: lack of foundation, lack of aim and the condition «beyond good and evil».

In his *Letters Upon the Aesthetic Education of Man* (1794–1795), F. Schiller pointed to the meaning of game in the sense of culturing and even humanisation, which is what Huizinga and Caillois emphasise as well. The latter also anticipates an important emphasis on the con-

---

9 Fink E. *Spiel als Weltsymbol.* Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1960. P. 229.

10 Fink, op. cit., p. 234.

11 Turkle S. Video Games and Computer Holding Power // N.W. Fruin, N. Montfort (eds.) *The New Media Reader* / Cambridge, London: The MIT Press. P. 508.

sciousness of the game's reality, inherent in the worlds of games. The introductory chapter of Caillois *Les jeux et les hommes* (Engl. *Men, Play and Games*) titled «Definition of Game» not only stresses the temporal and spatial elimination of the game, its unstable and – with respect to tangible, material aims – unproductive nature, but as an important characteristic in the set of game definitions he also emphasises its fictive nature in the sense that playing is accompanied by «special awareness of a second reality or of a free unreality»[12] in relation to the given (everyday) reality. It is important that the author stresses, we can say, the subtle consciousness of the independent, fictive nature of game reality in relation to the every-day, which no-doubt connects games with art. The player, like reader, listener or viewer of works of art, completely surrenders to the game despite knowing that its reality is something special, that there are no equations between the game and the every day reality of his/her existence. The player cherishes the unreality of the game, developing a sense of working with fictive objects and events, forming the sense for the «as-if» and not for real. With all the seriousness, the player indulges in things, which hardly count in regard to the principal trends governing the quotidian. Player's activity is accompanied by the consciousness of the co-existence of worlds within the augmented reality (world considered as in this essay already mentioned «pluriversum») and the need to fluidly switch between them. Entering *the game mode* demands a fluid abandonment of viewpoints and attitudes typical of every-day life, aesthetic enjoyment and different modes of presentation (in video and film cultures).

The game therefore reveals itself as a maximally complex and distinctive cultural activity. This is also how Robert Caillois sees it in his *Men, Play and Games*, an important part of which is a classification of games. With it, he has managed to actually embrace the broadness of the world of games by simultaneously leaving it open enough, allowing interconnections between principal types of games: *agon*, *alea*, *mimicry* and *ilinx*. The *agon* group is competitive games, *alea* games involve chance, *mimicry* contains games of deception, appearance and assuming of roles, whereas *ilinx* comprises games of zealous enthusiasm and vertigo. However, in understanding of computer games, it is important to bear in mind that these types are by no means ideal, isolated and unchangeable. Caillois claims that we often encounter games in which two or three basic types of games combine.

Combinations of basic principles do not only imply the special nature of computer games but also a changed view of the world. Agon and alea anticipate an orderly world, discipline and strict rules, whereas the mimicry-ilinx combination produces an enthusiastic concept of the world of improvisations, imagination and unrestricted inspiration. The space intended for a programmed experience of zeal, intoxication, vertigo and panic is the amusement park, the genesis of which extends from fairs and fun fairs to theme parks. In his book Caillois reveals the

[12] Caillois R. *Les jeux et les hommes.* Paris: Gallimard, 1967. P. 43.

technological effects of fictive world creation, in a condensed form stimulating vertigo and panic. At one place and within relatively limited temporal intervals (from 3 to 6 minutes), the players can indulge in thoroughly exceptional situations completely different from the rhythm of everyday life. Caillois' theoretical views on the world of games are surprisingly up to date even today, regardless whether we direct our attention to contemporary theme parks (Disneyland, Gardaland…) or consider them a prism allowing observation of even such a recent genre of games as computer games from our title are. The typology of games, ranging from agon to ilinx, did by no means develop with them in mind, yet its very openness, in the sense of paying regard to combinations of main principles and types of games, speaks on behalf of applicability of Caillois approach.

The expression «computer games» is very broad, a term covering different types of games, which combine all the major Caillois' principles – from agon, alea and mimicry to ilinx. Just as important for understanding of particular features of computer games are Caillois' views of games at fun fairs, in which he emphasises compression, programmed intensity and limited duration of games and attractions. «By crossing the border, we find ourselves in a world, which is much more compressed than our everyday life»[13]; everything is calculated, programmed to entice a powerful internal excitement, physiological fear, panic, sometimes acceleration, sometimes falling. The incredible intensity of game as a rich temporal event, shaped with special effects, concentrated exceptionality, the daring plot and the danger, is accompanied by precise rationing of time; that means that one of the attractive effects of the game is the very compression of extreme situations within a relatively short temporal interval and in a space, strictly separated from non-playing activities.

The question we are posing at the end of this survey of different philosophical views on games is to what an extent the thoughts represented still apply to our encounters with games in the context of contemporary new media based cyberculture. Can we, at the beginning of the 21st century, still talk about separation of game from everyday life to the radical extent of Caillois and Fink? The answers to these questions are to be provided in the following sections of this essay, in which some aspects of computer games as well as the question of playfulness on the Internet are to be thoroughly explored. We would like to emphasise in advance that at the beginning of the 21st century we detect a greater intertwining of the gaming mode and reality in cyberspace manifestations as well as in the everyday reality of post-industrial societies, in which the importance of gaming activities constantly increases.

Game's authentic field still remains under the *as-if* sign. It is entered by switching to the game mode, which requires placing of player's practical attitude to tangible and material reality in brackets. But the number of games is increasing, and switching into the game and immersion in it is no longer something difficult for today's players or even causing

13 Caillois, op. cit., p. 259.

stagnation in player's mental life, no, today any movement among different view-points is as fluid as can be. Games, too, largely became an integral part of the present reality; certain features of effortless manipulating with objects, which in the paradigm of industrial societies was exclusively reserved for games, has already entered the production sphere in the context of activities, typical for the networking shaped (new) economy and the crucial mode of labour in augmented reality, which integrates the hybrid forms of labour in given reality and the cyberspace.

By the mention of the cyberspace with the rich range of the on-line activities, it makes sense to direct the attention to the playfulness of the cyberspace shaped with its key software features. The backspace key, the paste and cut command, the mouse dragging and pointing the screen contents, and the absence of prohibition directly encourage as intensive and rampant playfulness in as possible. Simulating the models, by means of the state-of-the-art software one works-as-if-she -does-not-work, even though her intentions might be serious as can be and you are paid for your programming; which means that personal computer is a device, investing the *as if mode* both on the level of activity and the level of reality form. In the *as if mode*, actuality coincides with the already mentioned field of the unreal, with spaces that are here and are not, with times that are here and were not and with to-and-fro loop-like movements.

Playfulness is also enabled by other – let us say ontological – characteristics of cyberspace. Unlike moving in real, physical world, where we need a lot of time and effort to move from one place to another, in cyberspace we can bounce with high speed from one point to the other, which means that we teleport ourselves. Cyberspace is a data and the software shaped space without geographic distances (within cyberspace, the latter are atrophied); in cyberspace, we are freed of direct influences of interactions between physical body and the environment, in which numerous obstacles can appear, which is why it functions as an eminent playground. Game as playful activity, then. Here and there, in the given space and in the cyber one(s).

There is not a coincidence that such a playfulness was one of the key topic of international conference *The Internet as Playground and Factory* (12–14 August 2009, New York), where the playbour (the word compound consisted from play plus labour) as one of the crucial concepts came to the fore. The playbour implies the core of the present smooth switching betweens various modes of reality and activities, which is demanded by one's every day's terminal activity:

> «When they are on-line, people constantly pass from one form of social activity to another. For instance, in one session, a Net user could first purchase some clothes from an e-commerce catalogue, then look for information about education services from the local council's site and then contribute some thoughts to an on-going discussion on a listserver for fiction-writers. Without even consciously having to think about it, this

person would have successively been a consumer in a market, a citizen of a state and an anarcho-communist within a gift economy»[14].

Temporal Dimension of Game

Key moments in understanding of the present computer game media are no doubt general features of games, and the playfulness generated by the activities in mixed and augmented reality, discussed in the previous section, and also understanding of the contemporary cyberculture, directed to the specificity of the new media, emphasising their interactive, digital, software based, and immersive nature. Yet the gist of computer games and their crucial characteristics can also be approached by a comparative discussion in the sense of comparing the medium to two popular mass media – film and novel. A computer game is neither film nor novel; it is based upon a different form of representation, which no longer focuses on viewer and reader but on player as user. The latter watches, listens and reads (instructions, for example, or textual objects as parts of the game's scenario), and simultaneously plays. Activity is chiefly connected to her hand (sometimes both, depending on configuration of the interface), which means that the game also stimulates the sense of touch and demands great motor skills. Successful playing demands the hand and eye coordination as well as the cooperation of hearing and touching. The player of a computer game is intensively immersed into the environment of the game, which requires unceasing interaction, rapid interventions and immediate responses to the demands of the complex, live-turning world of the game.

She faces the starting point of risky disorder, as a rule accompanied by threats from different sources. This fundamental disorder is perceived as a task and a challenge to act and intervene. She tries to restore order in a distinctively antagonistic world, which involves facing of hundreds of tasks, connected with removing of obstacles, the original conflict and her enemy's counter-actions. The player of a computer game has not much time to hesitate and postpone the tasks to some later time. In fact, there are no «later» and «some other tome» for the player, she must not know them or she is unsuccessful as a player. Yet, on the other hand, she intensively exists in a time that is a very particular time of the game, its main characteristics being weak past, barely perceivable future and a very «extensive» present – the present of interactions as intensive activity based upon considering of feedback. The player plays in a present, which constantly implodes the past and the future; this is a present, composed of «nows», arranged in different directions (since it is space-time, which depends on her intensive activity).

A computer game is not a story, an already painted painting or a finished film (the database logic as it is considered in Lev Manovich's *The*

14 Barbrooke R. *The High-tech Gift Economy* [Electronic resource] 2005. Mode of access: http://www.firstmonday.org/issues/issue3_12/barbrook/ Accessed: 6 June 2010.

Language of New Media[15] is crucial for its basic understanding). There is no «once upon a time» or such a narrative memento is at best just a subordinate component of the game's dominant structure, which does not exhaust in the narration of what happened but is based on the forming of a story in real time, that is, in its concurrent database composition. The course of the game does not rely on *the once upon a time*, what is important is the «now», the present reaction of the player. By destruction of obstacles and defeating of enemies) in so called first person shooter game, she destroys – metaphorically speaking – the past as well, wiping it away as non-essential, foregrounding the present. The question arising from the latter is whether game as a goal-directed activity is not, in fact, a very unique activity, in which this direction towards the goal demands a distinctive presence of future? There actually is a demand for future: solving of conflicts in the game according to its scenario is normally always directed to a successful future as the initial task, yet the very dramaturgy of the game requires explicit activity in an enlarged/heightened present; every "now" is arranged to be perceived as a task. Rather than being embedded in the cinematic world organized by the procedure of montage, the world of the computer game is a dynamic «gamescape», which is in real time changed by means of player activity shaped as algorithmic, problem-solving one. And computer game presupposes the code either in terms that both, playing a game and gaming a code are a part of same process.

Future as a horizon of yet non-played units of game and their «nows» is directed towards game's real time and implodes within it. Playing is not contemplation – a distanced immersion in something that implies a lot of time or, metaphorically speaking, all times in the world (which a reader of traditional literature has at her disposal). There is little time in a game, often too little; the time that counts is the «now» as a moment filled with tasks. It is precisely because the player as a rule faces lack of time that the time, metaphorically speaking, counts. She feels each individual «now», her attitude to the «nows» is tactile, and she perceives their coming and going. For her, «now», too, is a digital unit as a possible «standing reserve» (Heidegger's expression) for each particular situation. The «nows» filled with intensive action are the expanded «nows» that can be perceived individually.

Due to its byte coding, the digital environment of computer games implies knowledge on a peculiar atomicity, actualised as a reduction of complex components to their basic units. The description of the let us say the virtual «now» with a body, the «now» that can be counted, is, understandably, metaphorically approximate, figurative, based merely upon the experience of the author of this text in his encounters with the new media landscapes of games and digital textuality. The figurative sketch of «now» is important here only due to the emphasis that is placed on the experience of the complex present, in which a computer

[15] Manovich L. *The Language of New Media*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2001.

game runs, which, on the other hand, is observed through its temporal dimension, the environments of intervals and interruptions included.

Just as «textual landscapes» require spacing between words and letters, and punctuation marks (let us remember Maurice Blanchot's theory of «interruptions» and the practice of paying regard to the blanks between graphic signs as poet Edmond Jabes proposed) in order to function at all, in order to read them at all, so the intervals are relevant in the landscapes of games. Intervals can be longer – when changing levels of the game, for example – or shorter, connected to the moments of decisions on which way to chose, or which would be our possibility of choice in the unravelling of the game. They are also located within the «nows» and are distinctively felt while playing; just as textual environments are not only filled with written or printed signs but also with blanks, so the game is not merely based upon the played «nows» but also the «nows of playing», the «nows» of selection, transfer to a higher level of the game, and breaks, during which we feel the running away of time. It is during breaks that we count the played, the lost, and prepare for new challenges and decisions within the labyrinth of possibilities.

Active Hand, Coordination of Movement and Sight

Computer game is a medium demanding full engagement of all senses (and even their cooperation, e. g. tactile seeing), and the body participates in the game also via maximally active hand, which needs to be properly trained in order to successfully manipulate with complicated interfaces (joystick, console). In his book on reading of paintings and watching of texts Gandelman calls attention to the active, even tactile role of the eye and to different (historical) views to the relation between watching and touching. In this regard, the author reaches back to the figurative interpretation of this relation in the 16th century emblematics, drawing attention to the Julius Wilhelm Zincgref's renaissance emblem *Emblematicum Ethico – Politorum*, depicting an eye placed in an open palm, seemingly observing the world from the palm. We are witnessing a peculiar deterritorialisation of the eye in the shape of its nesting in the palm; the latter symbolises active and arbitrary role of the hand in the making of things, which Gandelman described as follows:

> «In the emblem the eye is merely a pilot guiding the hand toward its objectives; in the Egyptian hieroglyph, on the contrary, the eye-sun rules over the hand in an absolute manner, just as the pharaoh ruled over Egypt»[16].

I used this example to emphasise the historical tension between sight and touch, which in the oculocentric paradigm of the Western world led to favouring of the role of looking and institution of sight in general. Within this paradigm, the true master is the one mastering the view (and his ideological interpretations). It is a tradition presently reaching its

16 Gandelman C. *Reading Pictures, Viewing Texts.* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991. P. 3, 4.

peak in the mechanism of video-control, in the computer war games with smart bombs and in using of satellite, orbital views (through the eye of the camera of weather satellites). In computer games – no doubt an excellent genre of visual culture, producing trendy iconography (influencing fashion, life-styles, movies) – we are still witnessing a peculiar affirmation of the hand, especially in its function of touching, holding and pressing of interfaces. It seems that the afore-mentioned emblem from Gandelman's book is symptomatic for the present condition; player's activities are successful only when the eye – metaphorically speaking – is in her hand, directing it as skilfully as possible. The eye must cooperate with the hand, they are «hand in hand», optimum effect is achieved only through complete harmonization of both organs; a computer game is no doubt also an extremely tactile field, in which the tactile (haptic) vision, directed to the surfaces of objects, has the advantage over merely optic looking, directed to scanning of objects according to their contours.

At this point we can raise a question, who is the one with actual power in the world of computer games, who is the «God» of these games or the monarch of the territory? No doubt the one seizing both the player's sight and her hand, her «hand with eye», in short. In this case, mere «seizing» of hand is not enough, since the game demands a number of kinaesthetic and motor activities, boldly stimulating the integral perception.

> «The dimension of direct physical involvement or 'hands-on control', which the computer game grants to the spectator/player, is perhaps the central and defining characteristic of the genre»[17].

The author of this notion Andrew Darley, therefore compares the activity of a computer player to driving a car, which is also based on complex interactivity and constant control, inducing a powerful impression of participation in the real time of pure present, in which something more or less controlled is constantly happening. Driving a car (pre) requires certain skills, which is also the case in computer games with the user having to thoroughly adopt all the elements of steering and control.

The field of a computer game is arranged as to stimulate the feeling of distanced presence, the feeling of *being there*, in action, in which the player takes on roles, runs, rides, races, removes obstacles, jumps and above all destroys the enemy with firearms – sometimes inducing a regular blood-bath as is the case in the *Quake* game. To be there means to be within the screen, in its reactive environment of pure action, leading either to advancement in the game, transition to new, more demanding levels, or to failure, often resulting in very real frustrations. The unsuccessful player, intensively immersed in the world of action and thoroughly fascinated by it while playing, might perceive rejection in this activity more painfully, feeling more drastically excluded, than an unsuccessful reader or a bad film-viewer. We have mentioned the genre-symptomatic role of the – figuratively put – eye in the player's

[17] Darley A. *Visual Digital Culture.* London: Routledge, 2000. P. 157.

palm of hand, the function which is also not that of a passive observer of the activity or that of a reader of commands and commentaries. On the contrary, this is the eye, the look of which must rapidly scan different aspects of the activity on screen. We can describe it as a bouncing eye, once directed to the top of the screen, then to its lower margin, and a moment later to its centre, controlling the action, trying to perceive even more than is momentarily shown. It anticipates the action, looking behind the screen, seeing spaces around it, which are also important for establishing the field of vision of the game.

To be there, in the midst of activity on screen, in the world of action, where static locations constantly change into dynamic spaces, corresponds to the characteristic of «being in present», namely in the present composed of the «nows» described in the previous section. The game undoubtedly presupposes particular narrative structures, within it, stories come true and new ones emerge; yet these stories run now and the player (players) is one of the main protagonists. It is not about «once upon a time» but about «it is now», which is connected to the nature of interactive representation in the sense of a shift, similar to the one from the accomplished to the unaccomplished, from outside of time into its within.

Hacker and Artist Modifications of Computer Games

In all fields of new media shaped contemporary culture, stable works as closed artefacts are at stake and being replaced with let us say structures and processes as open systems, processes and interventions enabling numerous variants, transformations and upgrading. The movements in contemporary art favour performative features, which often lead to an art beyond the artworks in terms of stable products, meaning art without closed, material artefacts. The latter are being replaced by instantaneous events, conceptualistic events and works as programs. Creation of new out of virtually nothing is decreasing, making way for objects or concepts composed of already existing models, the readymades. Let us consider the changes the use of novel technologies caused in film. We are witnessing a development, which has changed film into data material, open to free user manipulation.

The film of yesterday, defined by strict authority and identity, linked to the director, actors and a distinctive script, is changing into the reservoir of digital images, which the users can slow down or speed up, scratch them, remix them, change their score, not to mention variants of well-known movies, offering a completely different denouements from those in the original, sometimes completely opposed to the director's authorial intention. DJ' procedures in terms of *mixes, cuts & scratches* are expanding from club music to the film, and other with the new media shaped cultural contents.

Has this movement surpassed the genre of computer games? Not at all. In the field in question, there are numerous variants of the well-known computer games (the so-called mods and patches); these variants usually do not bother the designers of games, working for big com-

panies, what is more, they sometimes even include the hackers' and web artists' transformations of their games in their new projects. In the case of *Tomb Raider*, for example, the main protagonist Lara Croft did not only appear in a film but also in a derivative form of the *Nude Raider* game. The field of net art can also offer computer games by net artists, which are usually not distributed in public in a form of artefacts (CD-ROMs, for example) but only exist in the authentic place of net art, on the Internet. In the establishing of the on-line artistic computer game genre, an important role was played by Anne-Marie Schleiner's 1999 on-line exhibition *Cracking the Maze*[18]. The exhibition focused on variants of popular computer games, which retain the original settings (together with their graphic solutions, iconography and forms of interactivity), yet they are subversive in dramaturgy and critical to the originals. As one of groundbreaking pieces in this movement we can consider Natalie Bookchin's video game *The Intruder*[19] as a piece that demonstrates the blurring of the borders between two (within the modernist paradigm strictly separated) fields – the elite, high art (e. g., Borges's literature) and the popular culture genres (e. g., video and computer games). The author was inspired by Borges's tale of two brothers in love with the same girl (*La intrusa,* 1966) to create a multimedia story narrated through ten computer games, which according to the software used make references to some classic, but nowadays very outdated video games from the 1980s, such as *Pong, Kaboom, Laser Blast, Outlaw, Jungle Hunt,* and *Gal's Panic*. The crucial in this piece is the feminist approach of the author, where the hero of Borges's text is understood as an intruder and a disturbing element in a world controlled by men; in the last unit of the game, she even takes the role of a moving target at which shots are fired from a circling helicopter.

Although suspicious of the expression «feminist variant», Schleiner – in the statement accompanying the exhibition – has mentioned that a number of patches replace the male hero (and macho organisation of action, also typical for the most popular variants of the shot-them-up computer games) by female protagonists and androgynous animals, or, alternatively, the patches transform female protagonists in official variants of commercial games like (already mentioned) *Tomb Raider, Resident Evil* and *Final Fantasy VII*. We are witnessing the birth of a new subculture and also a new net based artistic practice, boldly interfering with commercial products of big companies, ironically enforcing a new ideology upon them, transforming their heroes and also providing a new audience, new users. Such parasite-critical-subversive practices can undermine the dominant ideology of «official», commercial computer games and introduce new, more subtle configurations of (main) characters, spaces of the

---

18 Schleiner A.M. Does Lara Croft Wear Fake Polygons? Gender and Gender-Role Subversion in Computer Adventure Games // *Leonardo*. 2001. Vol. 34, № 3.

19 Bookchin N. *The Intruder* [Electronic resource] 2009. Mode of access: http://bookchin.net/intruder/english/html/a_title.html. Accessed: 17 April 2009.

game and also manners of playing, modes of interactivity. The established semiotic and iconographic structures of games are adjusted to new tactics and strategies, what demonstrates the most recent genre of tactical games, designed by artists-activists. As striking examples of such a game we can mention Gonzalo Frasca's *September 12*[20], which shows the inevitability of collateral damage in the war on terror, *Raid Gaza*, which criticizes Israel's military strategy, and the *Gulf War 2*, released six months before the invasion of Iraq, and anticipating the terrible consequences of confused politics in approaching the Middle East issues.

Such artistic mods and patches are today involved in the hactivism movement, which is close to tactical media, and was described in Galloway's book[21] as «countergaming» in terms of subversive strategies of net artists who have generated projects and programmes that try to subvert and critique the formal structures and political implications of mainstream games. He draws even the parallels between the work of Jodi and other «countergaming» net-art artists to the «countercinema» of Godard and others in the 1960s.

Today, the patches are primarily enabled by hacker interventions to the commercial games and their artistic upgrading in terms of activism and hactivism, yet it will soon be possible to a broader group of consumers that arrange the official variants of popular mainstream games in order to allow different courses of action, different heroes, more types of iconography, spaces of the game, and different plots and endings. By that, the entertainment (and art) industry would accomplish what the so-called new economy is based upon, namely offering of product in the form of a flexible service and not as a closed artefact. After the postmodern destabilisation of subject (its deconstruction into the fractal subject or the multiple I within computer culture), today we can observe the destabilisation of object, especially the one in an accomplished material form, and a transition to open, unstable structures. Sharp-edged (material) objects are being replaced by processes, the emphasis is placed on a service rather than the artefact, and instead of experiencing pleasure in a closed, thoroughly perfected work, we encounter experience, which in regard to the question of work of art today, Marc Napier explained as follows: «The artwork is not a thing, it is a process, an interface, an invitation to participate in a creative act»[22]. And the striking forms of such an experience are no doubt also provided by computer games, their key component being an original form of experiencing, their nature of a service and a process. Purchasing a computer game, the consumer does not buy a traditionally conceived artefact but a scheme for a certain activity, for arranging of certain actions, and a package of scenarios for different experiences and sensations.

---

20 Frasca G. *September 12* [Electronic resource] 2010. Mode of access: http://www.newsgaming.com/games/index12.htm. Accessed: 17 September 2010.

21 Galloway A. *Gaming: Essays on Algorithmic Culture (Electronic Mediations)*. Minnesota: UMP, 2006.

22 Napier M. Feed [Electronic resource] Mode of access: http://dian-network.com/con/feed/index.html. Accessed: 13 November.

HAPPINESS AND MORAL AUTONOMY OF THE HUMAN PERSON: A CRITICAL REFLECTION ON KANT AND VON HILDEBRAND

Taras Dobko[1]

Abstract

This article seeks to analyze the relation between happiness and moral autonomy drawing upon the moral experience of the human person with special focus upon the treatment of the issue within the framework of Immanuel Kant's and Dietrich von Hildebrand's philosophy of the person. Thus our aim is to find what we can learn about the human person through the appreciation of the experience of his/her true happiness. In this respect, it is also a study of the human person as he/she discloses himself/herself in feeling happy about himself/herself, his/her life, and the world in which he/she lives. We take the phenomenon of happiness, with special reference to von Hildebrand's thought, as a clue which could help us to understand better the important and truly personal phenomena in human life such as the human person's ordination to the objective reality, his/her vocation to build his/her life in response to and in dialogue with the world of values, his/her task to live a meaningful and dignified life. In particular, we attempt to show that the experience of happiness, far from being heteronymous in its character and origin, is rather a distinctive experience of personal autonomy. Thus we try to substantiate our conviction that the true vision of happiness is an important tool for the real understanding and solution of certain apparently paradoxical situations related to the problem of the person's moral autonomy and moral freedom.

Keywords: moral autonomy, Immanuel Kant, Dietrich von Hildebrand, phenomenon of happiness, moral freedom.

Happiness as a philosophical issue

If we have set for ourselves the task to review the philosophical literature on happiness, we would discover, perhaps even surprisingly, that it is not our century which may claim a leading role in contributing to it, either in the sense of content or of extent.[2] This does not mean, of course, that the question of hap-

---

1 Taras Dobko – Ph. D., Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine.

2 Joachim Schummer sees the main problem in a certain division of labor among 'Geistwissenschaften' characteristic of the historical epochs following antiquity. The common feature of those epochs was the opinion that anything but philosophy possesses the relevant competence in questions of happiness. During the middle ages, theology enjoyed that privilege, from the Renaissance on – empirical

piness and a happy life has completely disappeared from the scene as a concern for modern philosophy. Rather it has become marginal in the philosophical discourse.

One could wonder about the validity of this observation, especially in the face of the excessive preoccupation of modern people with their happiness, so characteristic of what was called a consumption culture. One could wonder even more if one takes into account innumerable influential theories of life which teach that happiness is the main or even the only worthwhile concern in human life.

One of the main reasons for our claim that the issue of happiness, in spite of the qualifications just mentioned, has lost its appeal for the modern ethical mind seems to lie in the modern understanding of philosophical ethics, its starting point, task and subject matter. Since Kant, modernity understands ethics primarily, if not exclusively, as a theory of morality which takes its starting point in the ever increasing dilemmas of human life and interpersonal relations and aspires to articulate the conditions of the moral point of view necessary for their solution. Philosophical ethics is said to be a normative discipline which inquires into the grounds of the «oughtness» of moral obligation, tries to establish an infallible awareness of what is commanded or forbidden in a particular moral context, or how one ought to act when faced with an apparently insoluble moral conflict. Such a view of ethical concern is quite understandable if one becomes aware of the challenges arising for modern people from the development of modern technologies and sciences unknown in the past.

Given this understanding of philosophical ethics, any attempt to do justice to the issue of human happiness does not promise much with respect to clarifying properly moral concerns. According to this view, morality implies adoption of those reasons and motives of action which have as little bearing on the particular interests of the acting person as possible. They are required to have universal validity, to be indiscriminate concerning any single person involved in a situation as an object or subject of moral activity. In a word, morality seems to demand impartiality. In contrast, it is hardly possible to be impartial with respect to one's own happiness. Morality and happiness seem to suggest, if not incompatible, still divergent points of view for ethical considerations. Thus, it is only natural that in ethics so understood – i. e. as a theory of morality – that if happiness is to claim any importance at all, it would be only marginal.

---

psychology. According to Schummer, this caused a certain decrease of interest concerning the issue of happiness among philosophers and ultimately resulted in the ever increasing conviction of the impossibility of coping with the problem successfully in a properly philosophical way. Thus Schummer expresses the need for the rehabilitation of the philosophy of happiness. According to him this project basically consists in the rethinking of ancient ideas and their implanting into a modern context. Cf.: Schummer J. Glück und Ethik. Neue Ansätze zur Rehabilitierung der Glücksphilosophie // *Glück und Ethik*, hrsg. von J. Schummer, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1998.

Moreover, besides this structural shift of interest in ethics, there is one more, rather axiological, reason why ethical discussion in philosophy became to some extent indifferent to the issue of happiness. It could be explained by the present influence of Kant's interpretation of the meaning and role of happiness in human life. Kant enters the scene as the most influential figure to validate this opinion on happiness in philosophical circles.

On the one hand, Kant is eager to do justice to the understanding of man as a *person*. His project extends far beyond establishing the highest principle of moral acting and encompasses treatment of the major issues of traditional ethical philosophy as well, including that of happiness. On the other hand, Kant conceives of happiness as a sub-personal reality essentially dependent on the sensible nature of the human person. His understanding of happiness seems to be the exemplary one for a thinker who attempts to do justice to the issue while proceeding from personalist understanding of man and subjectivist understanding of happiness. Kant does not rule out the reality of happiness from human practical life. He really does his best to draw as good a picture of happiness as the framework of his ethics and anthropology would allow him to do.

By ascribing happiness and concern with it to the expression of the human person's sensual nature, Kant inevitably pushed the issue of happiness to the marginal domain of ethics and philosophy in general. To be sure, one of the most substantial reasons for that lies in his accommodation of the notion – prevalent in his time – of happiness as a subjective, either momentary or lasting, feeling deriving from the satisfaction of desires or the absence of their frustration. From this point of view, happiness appears to be an essentially empirical concept which with respect to its content defies by definition any attempt at its generalization.

Thus, firstly, happiness for Kant and his successors has almost[3] nothing to do with what should concern a human person who relates to the world and other persons from the depth of his or her personal dignity, i.e., as a reasonable and autonomous subject. In other words, neither the human person's experience of happiness nor his/her concern with it reveals the *personal* dimension of his/her being and acting.

And, secondly, since happiness is viewed as an essentially private thing, something like a *philosophy* of happiness becomes an idle and impossible affair, *contradictio in adjectum*. By its nature philosophy is an exercise of the human mind trying to capture the reality of things common to the human person's world in general terms. But if happiness is an essentially individual *factum* of our self-experience, i.e., of how one feels and how one perceives oneself to be, then philosophical thinking

[3] We have deliberately made here a qualification expressed with the word «almost», since Kant indeed justifies a certain concern of the human person for his own happiness from the moral point of view. He even demands that the human person take an interest in his happiness and hope for its attainment in the future life on moral reasons as far as this should further the moral integrity of the person. Though these qualifications do not essentially modify Kant's attitude toward happiness, they make his view more realistic and nuanced.

becomes superfluous and essentially powerless as an aid or even a road for structuring human life so that it is lived in the way which makes the person happy.

It is no surprise that all of this finally resulted in philosophy's losing underivative interest in the issue of happiness and its shift into domain of empirical and popular psychology.[4] In such a context one finally comes to the idea that to deal more or less systematically with happiness is a privilege of psychology in its therapeutic shape.

If this were the final word on the matter, it could only mean self-betrayal and the defeat of philosophy itself, if not its self-destruction, if only we take seriously Cicero's opinion that philosophy by its nature has as its principal task an inquiry into the conditions of a happy life.

Fortunately, successive attempts were made to restore the proper weight and place in philosophical reflection to the issue of happiness in human life. These attempts went in different directions: either in the direction of reviving the ancient idea of happiness as an *eudaimonia* and its further rethinking in a way consistent with preserving the unconditional character of moral considerations (thus avoiding the unhappy label of eudaemonism)[5]; or, by way of analysis of the nature of happiness in its subjective dimension, discovering its spiritual identity, and unfolding its essentially personal character.

One of the most prominent thinkers who took the second root is Dietrich von Hildebrand.[6] He was aware of the fact that the human person's relation to the good could be manifold, depending on how much he/she allows this good to enter the soul, to become part of the conscious life. In his texts von Hildebrand discusses at length the level of the human person's participation in the good which is implied in his/her feeling happy about it. Thus he brilliantly expands on Aristotelian dictum about a person feeling happy with his/her doing good as being more perfect than the other person who only volitionally gives himself/herself to the good in question. In von Hildebrand's view, feeling happiness with God, another person or any other good endowed with value establishes a unique relation with the good. This relation is quite *sui generis* and irreducible in its nature and meaning. The presence of happiness in the human heart denotes a unique kind of the human person's openness to and familiarity with the good which goes far beyond what he/she can achieve in his/her appreciation of the good in the value-response to its value. According to von Hildebrand, being happy about the good presupposes that we should open ourselves to the good receptively in the experience of being affected with its value; the good in question is

[4] Cf.: Annas J. *The Morality of Happiness*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 10, n. 24.

[5] In this regard we could mention an ingenious study of happiness exercised by a contemporary German philosopher Robert Spaemann, especially in his work *Happiness and Benevolence*, trans. by Jeremiah Alberg. S.J., Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 2000.

[6] Cf.: Hildebrand D. von. *Das Wesen der Liebe // Gesammelte Werke*. III Band, Regensburg: Verlag Josef Habbel, 1971; Hildebrand D. von. *Ethics*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1972.

to be understood, experienced and interested in not only as possessing value of its own but also as the objective good for the person; the human person should not be self-divided in his/her relation to the good, his/her response being total and complete; and, the human person has to experience a certain affinity between himself/herself and the good in question.

It is only natural in this context to address anew the issue of the meaning of happiness in the moral life of the human person. There is widespread agreement shared both by von Hildebrand and Kant that in hisher moral life the human person reveals most emphatically the personal character and vocation. Morality is conceived as the privileged place of distinctly personal acting and living. If happiness were a specifically personal reality in human life, as von Hildebrand thinks it is, it would be only natural to expect it to be meaningfully connected with the moral existence of the human person. But this is not straightforwardly evident. Given Kant's powerful critique of eudaemonism, to claim one's own happiness as having more than merely an indirect role in morality becomes even more dubious. But on the other hand, it becomes also more challenging. We want to take up that challenge in the present text and by so doing appreciate von Hildebrand's attempt to disclose the distinctly personal nature of human happiness.

Phenomenology of freedom and the notion of the moral autonomy of the human person

Freedom is undoubtedly one of the most crucial categories both in von Hildebrand's and Kant's anthropological and moral thinking. In our context, we would like to single out one particular aspect of their analysis of human freedom, namely, its actualization in the form of the moral autonomy of the human person.

In a distinctly phenomenological manner, von Hildebrand proceeds in his thought not by arbitrary positing and constructing the concept of freedom but referring to freedom as a datum of human experience. Freedom is not something deduced, theorized, or inferred from more basic and self-justifiable aspects of human reality. It emphatically asserts itself as an immediate given when we carefully look at the practical life of the human person that finds its expression in ethical, political and legal practices. In contrast to Kant, von Hildebrand argues that freedom can be given and directly experienced in the lived experience of a particular human person and not only necessarily posited as a postulate of practical life.

The distinctive mark of von Hildebrand's phenomenology of freedom is his relentless attempt at intuitively demonstrating the essential link between the truly personal exercise of freedom and the human person's commitment to the world of objective values. Though the classical tradition describes the human person as capable of self-determination in his/her freedom, it comes to this idea as if deductively through its appreciation of the human person's rational nature, which enables him/her to relate to the truth of things and thus to present to his/her will

an object which is good and worthy of willing. But this ability for self-determination, which is freedom, remains an abstract notion to those who have never experienced it. Only faced with objective values, and especially morally relevant values, that put an unconditional claim on the human person's conformity with or even submission to them, can a person come to *experience* both his/her vocation and his/her power for self-possession and self-determination. Only through its being experienced can the objective reality of freedom become a subjective and living datum for a person.

This is seen even more clearly when we approach the apparent antinomy between freedom and moral law. It was a brilliant insight of Kant that a truly personal exercise of freedom (i. e., the moral autonomy of the person) presupposes acting from obedience to moral law. Those, however, who perceive morality and moral law as mere abstractions, maintain the contrary view. For them, a person acting in obedience to moral law and binding himself/herself by its demands by so doing necessarily annihilates his/her freedom. Moral law in its normative force is inevitably perceived as a threat to moral autonomy. Thus, according to this view it seems that the human person can maintain his/her autonomy only in opposition to moral law. But as soon as we draw together with von Hildebrand upon the evidence of moral experience[7], we immediately see the opposite. It is the *experience* of moral appeal on the part of values that brings to ultimate evidence the fact that it is precisely moral law and its underivative content that makes us sharply aware of our freedom and brings it to its fullest actualization. In other words, only by being experienced can moral law get *interiorized* and become an internal (i. e. not external, not heteronymous) principle of the actualization of human freedom.

Before we ask about the relationship between happiness and autonomy, we have to indicate in some detail what exactly is meant by the autonomous acting of the human person. Though von Hildebrand's discussion of it is not defined by a specifically Kantian terminological apparatus and this fact can cause a misleading impression as if he leaves it out of his explicit concern, in fact, von Hildebrand deals with this issue very closely and contributes immensely to its intuitive elucidation.

Moral autonomy stands for the particular excellence of human acting which consists in the person's response to the moral relevance of the situation both freely and in accordance with human dignity. Thus moral autonomy, first of all, implies the person's acting with full understanding of the value of the object and of the moral obligation issuing from it which is based on his own insight into the moral relevance of the situation and the oughtness inherent in what is objectively good. The importance of that moral insight is difficult to overestimate. For a person who acts on limited moral insight, the demands of the objectively good appear as external impositions on his acting. Moral norms which get detached from the experience of value cannot help appearing

---

7 Cf.: Hildebrand, *Ethics*, op. cit.

to a human person as restrictions on his freedom and conscience. Thus moral autonomy presupposes the full, lived experience of value in its objective goodness.

Secondly, moral autonomy is a quality of the person's response to a morally relevant situation. To ground the morally autonomous acting of the person this response should be motivated by the intrinsic importance of the value itself. In Kantian terms it means that autonomous acting is acting not only according to the moral law but out of respect for it or better *because of* the moral law. For one can act *in accordance with* the moral law and yet not *because of* the moral law. If a person, for instance, conforms to the demands of moral objectivity for some ulterior motive such as fear of punishment or the gain anticipated from such acting, his/her acting hits wide out of the mark as to its being autonomous. Moral autonomy entails the person's commitment to the good in itself, his/her self-transcendence in relation to the objectively important. Only in this sense can it claim to be fully free and not constrained by any force foreign to the meaning of the situation or moved to act in this way on the principles of prudential reasoning.

What indicates for Kant the excellence of morally autonomous acting is the person's acting in obedience to the law in a way irrespective of that feature of the law that it commands.

> «The will whose maxims necessarily are in harmony with the laws of autonomy is a holy will or an absolutely good will. The dependence of a will not absolutely good on the principle of autonomy (moral constraint) is *obligation*. Hence obligation cannot be applied to a holy will».[8]

Morally autonomous acting is imbued with rationality and moral understanding. Though a person acting on the principles of moral autonomy will experience the objective oughtness of value or moral obligation, it will occur not in the mode of constraint contrary to the human person's freedom but in the mode of its being rational and in tune with human dignity and freedom. Thus Kant unfolds the interiority of the relation of "not absolutely good will" to the moral law. In the lived experience of the human person it takes the form of the constraint of the moral law. But he seems to leave the issue largely undecided concerning the positive side of this dimension, namely how fully morally autonomous acting in relation to the moral law (or the moral relevance of the situation) is reflected in the human person's lived experience. It is here where von Hildebrand has much to contribute.

Now we can ask whether Kant is right in ascribing moral heteronomy to an acting which includes a concern for one's own happiness. Or, it would be better to express it in a somewhat different way since Kant does his best to find a room for the person's concern with his happiness in the context of morality. Is Kant right when he approaches happiness and the person's interest in it as something secondary to morally

---

8 Kant I. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trans. by H.J. Paton. Harper Torchbooks, 1964. P. 58.

autonomous acting, something merely attached to it by virtue of the necessity of the human condition in the world, as if happiness were something one could dispense with for his/her acting being autonomous?

Drawing from von Hildebrand's excellent analysis of happiness as personal reality[9], we can offer some evidence for happiness being an experiential counterpart of the moral autonomy of the human person. In this experience the person's autonomy is given, sensed, and lived experientially. It could be also argued that the human person's interest in his true happiness not only does not lead to any heteronomy, but is even necessary for the person's acting autonomously. We can better understand the meaning of these statements if we consider them against the specific background of Kant's concept of moral autonomy, which among other things implies the human person's motivational independence from any objective reasons for acting.

Happiness and the lived experience of moral autonomy

Kant argues that the autonomous person obeys the moral law for no other motive than the moral law itself, and therefore not for any incentive or «material end» which lie at the basis of some interest or compulsion to conform to the demands of a moral point of view. Kant emphatically argues for the person himself/herself being a source of moral obligation, so that his/her acting will be really autonomous. This person's being «a law unto himself» in Kant's terms implies not only a deep insight into the human person's freedom, namely that only he/she who determines himself/herself in his/her will and is not determined by something else could be called genuinely free. Kant's insistence on the person's being a source of his legislation goes so far as to deny the fact of our experience that genuine self-determination and the exercise of real moral autonomy are possible only in relation to an independent objectivity of values. Kant's formalism is an expression of his distrust of the human person's capacity and the power of his/her will to approach a good thing according to its inner worth and goodness. His formalism is a consequence of his theory of motivation and the human being's relation to outside reality based on it. Thus Kant feels himself compelled to maintain moral autonomy at the expense of the human person's ability to be in dialogue with reality. Being motivated by anything other than obedience to the moral law, which is rooted in the rationality of the human person, is taken by Kant as a determination of the person *from outside*, contrary to his/her true freedom. While regarding any material motive as a danger to moral autonomy of the will, as something alien to his dignity, Kant ends in taking

[9] To understand von Hildebrand's stance on happiness, it is particularly instructive to consult on his analysis of love as an «Überwertantwort», i. e. as a peculiar value-response that in its positive content exceeds far beyond the logic of mere doing justice to the empirical value of the beloved human person. It is happiness about one's being in mutual love with another person that perfects one's self-giving and commitment to the beloved. Cf.: Hildebrand D. von. Das Wesen der Liebe // *Gesammelte Werke*. III Band, Regensburg: Verlag Josef Habbel, 1971.

autonomy in too literal sense, i. e., in viewing the human person himself/herself as a source of moral law and grounding its binding character in its universal formalizibility. It is no wonder that certain authors were inclined to adopt from Kant only the idea of freedom as independence from outer motives, and radicalize it to the effect of transforming it into its opposite, namely arbitrariness. This line of thought was of course completely foreign to Kant himself.

While fully realizing what moved Kant to adopt such a view, we still, in contradistinction to him, argue that, precisely in the experience of happiness in relation to objective values, those values are given to the person as having a kind of *affinity* to the person himself/herself and thus as not alien and foreign to his/her dignity. In happiness he/she experiences the metaphysical congeniality of his/her personal being and the world of values. Values no longer appear as external to his/her very being as person, as occurs on the lower level of moral existence. And precisely happiness, which is felt by the person through his/her participation in the order of values, is a token and an experiential sign of this metaphysical affinity. Though in terms of their being they could be said to be outside of the person, i.e. transcendent to his/her being, in terms of their meaning and nature, values are in an intimate union with him/her. And this union is experienced in what von Hildebrand called «being affected by values»[10].

Thus if helping our friend at the expense of watching a football-game upsets us, then we must confess that our friend has not yet taken an appropriate place in our soul, even though we do help him/her. We are witnessing here, as it were, a split between the objective and subjective order of things. Experiencing happiness or joy in this situation would be indicative of the deep concern with the fate of another person, of the fact that this person enters the depths of our personality, our «Eigenleben», where we are distinctly ourselves and not others.[11] Experiencing happiness in this sense signifies the victory of goodness in our soul. It signifies the achievement of the correspondence between our interiority and the objective order of things.

Our experience of happiness in relation to the transcendent values manifests that values in their transcendent character in no way threaten our personal dignity or impose themselves on us. It evidences that in our value-responding attitude we act in accordance with our personal dignity, we stay with ourselves and are appreciated as persons. It is important to note in this regard that the experience of happiness is not just a sign of moral autonomy to which we should infer or reason in the presence of happiness but which itself remains phenomenologically absent. Nor is it a merely logical move from some «subjective» fact of our conscious life to its ontological foundation, metaphysical condition or explanation. Moral autonomy presences itself in our experience of happiness, makes itself present and manifest in and through it. In other

10 Cf.: Hildebrand, *Ethics*, op. cit.
11 Cf.: Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*, op. cit.

words, the moral autonomy of the human person makes its appearance in the person's experience of happiness in relation to objective values.[12]

A person's concern with happiness as a necessary condition of autonomous acting

Thus, we can deny that happiness and our concern with it is but a marginal, superfluous, merely unnecessary attachment to our morally autonomous acting. As we have just seen, usually while discussing the characteristic cases of moral heteronomy, one refers to acting that lacks moral insight or is filled by excessive preoccupation with subjectively satisfying or merely agreeable things. But however paradoxical it may sound, there exists a danger of the person's heteronymous relation not only to natural causality or his/her living for the merely agreeable, but also to *values*. We refer here to the observation that John Crosby makes in his *The Selfhood of the Human Person*.

In my view, though von Hildebrand does not address directly the issue of moral heteronomy in relation to values, his moral philosophy has necessary resources to deal with it consistently. Here we can again refer to the datum of happiness which holds a prominent place in von Hildebrand's phenomenological account of morality.

The mere other-directedness of the human person's will to objective values does not suffice of itself to assure moral autonomy. Until happiness is not allowed to occupy its proper place in the order of motivation of a morally valuable deed, moral heteronomy in relation to values is always possible. In contradistinction to Kant, according to whom interest in one's own happiness for the most part spoils the purity of the person's moral life and leads to the heteronomy of the subject of acting, Crosby argues that

> «just as the one who has knowledge of some object is present to himself in the knowing and would destroy all conscious acting, knowing included, if he were to be so absorbed in the object as to extinguish his self-presence,

12 Epicurus paid attention to the fact that the experiences of pleasure and pain indicate to a living being which events, happenings, and things are appropriate or otherwise to its nature and being. It even seems that one of the most powerful stimulus for working out one of the central parts of ancient ethics, namely its teaching as to how to combine, both consciously and skillfully, the person's striving for pleasure with its natural function of serving the «useful», was an awareness that the experience of happiness is meaningfully connected with the experience of goodness. In this ancient philosophical endeavor, thinkers as it were tried to transfer the spiritual regularities into the bodily sphere, where they were for some unknown reason violated and the experience of delight was cut off from the useful. Thus the experience of pleasure in its original function was conceived as the subjective appearance of what is advantageous, beneficial, useful and favorable to the embodied person. The same could be said analogously about the experience of happiness, though genuine happiness in its lived experience is not just the appearance of something favorable to the human person in his subjectivity. Happiness is indicative of goodness being internalized and made the very tissue of the human personality itself.

so in a similar way the one who gives a value-response also wills his own happiness, and he would destroy the very possibility of value-response if he were to give himself to the value in such a way as to lose all interest in his own happiness».[13]

Altruism believes that the other-directedness peculiar to it gives it moral precedence over any concern with another person that is not pure and includes a self-related interest. This is false for many reasons.[14] First of all, following von Hildebrand[15], we can state that a purely value-responding attitude is in itself indifferent to the «location» of value, whether it resides in some good outside of me or it is given as belonging to my own self. In itself value response does not discriminate between another self or my self, since its point of reference is value as such, notwithstanding where it could be found. This does not deny that value location may play an important role in accounting for the concrete appeal of a value directed to myself. Thus my own spiritual health and moral integrity appeal to my concern quite differently than that of another person. What seems to account for such a difference is a relational dimension of value which makes of it *tua res agitur*, my concern. Here we see that a purely value-responding attitude, in itself a sheer impossibility, would level all our moral aspirations to the mere means for realizing a certain value-content. It would void moral response of its autonomy that precisely consists in the fact that the person in its relation to reality should never be treated only as a means but also and primarily as an end. And this holds true not only in persons' relations between each other, but in relation to reality as a whole. The inner being of a person is never just an effect of some external cause. What the person becomes in virtue of his/her relation to reality is always co-given in the experience of this reality. It should be taken into account by the person himself/herself in order not to let become affected rather than letting this reality affect his/her own being, transforming it.

It is true that, in each concrete encounter with value, the human person need not be fixed exclusively on this value to respond properly to it. The human person, being directed to the whole of being, is always acting against some background, some broader perspective. It would be unreasonable if he/she should cut himself/herself off from all manifold relationships in which both he/she and a value stand to the rest of being and concentrate only on this value. As Scheler, von Hildebrand, and

13 Crosby J. *The Selfhood of the Human Person*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1996. P. 200.

14 Moreover, Max Scheler has convincingly shown that in many cases excessive preoccupation with others could be indicative of a certain moral deficiency and could be traced to moral failure to deal with oneself. His analysis of heteropathic emotional identification has demonstrated that mere formal directedness to another person could not as such possess a positive value. The person trapped in such style of living lives a life which is not worthy of his dignity as a person. Here directedness to others has a clearly heteronymous character. Scheler disqualifies extreme altruism as failing to act in accordance with one's personal dignity and nature.

15 Cf.: Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*, op. cit.

Crosby note, the human person perceives each value against the background of the world of values, thus being aware of its place and rank in this world.

> «To be able to reflectively distance oneself from every determined finite content and to be able to relate to the whole of the 'good' is constitutive of human freedom».[16]

One should not lose oneself in any particular value-content by taking it to be unconditional and thus removing it from any possible comparison. This broader perspective, which guards the human person on the subjective side of his/her relationship to the value, is called by Robert Spaemann the perspective of «Gelingen des ganzen Lebens» or viewpoint of happiness.

But does not this viewpoint of one's happiness lead to the danger of reflexive bending over oneself, which runs the risk of instrumentalizing all value-contents of one's life and in this way formalizing the very notion of «des gelingendes Lebens»? Here formalizing means denying the meaningfulness of the link existing between fulfilled life and its contents as happens, for example, in hedonism, which takes happiness to be the sum total of pleasurable states, no matter what their origin may be. The perspective «des gelingendes Lebens» seems to entail such self-reflection. If it is the accompanying viewpoint of all our acting, what is left of our truly intentional relation to the world? Could such an approach to reality be really autonomous and worthy of the human person? How is this antinomy to be solved and these two apparent alternatives mediated? Or are we to fall prey to losing our freedom either in losing oneself in some finite content or in the self-isolation consequent upon obsessive self-reflection?

Only genuine value enables us to avoid both alternatives and mediate them in a way conducive to our personal freedom and autonomy.

> «Human action is intentional, and this intentionality appears to be destroyed through the self-thematizing of the action. On the other hand, this self-thematizing appears to be unavoidable, if we want in any way to thematize the turning out well of life. This contradiction resolves itself when the object of the intentionality so stands over against agents that they remain in themselves or return to themselves in self-transcendence».[17]

Thus, in tune with von Hildebrand's insightful analysis of happiness, we do not regard the person's interest in it as something secondary to morally autonomous acting, something merely attached to it by virtue of the necessity of the human condition in the world, as if happiness were something one could dispense with for his acting being autonomous.

---

16 Spaemann, *Happiness and Benevolence*, op. cit., p. 51.
17 Ibid., p. 55–56.

Happiness and self-experience of the moral integrity of the human person

In more than one place von Hildebrand discusses the problem of the human person's participation in values through the attainment of moral excellence. He appropriates Scheler's thesis about moral values «riding on the back» of our moral actions and attitudes, and rightly argues about the inherent impossibility of experiencing in the intentional way one's being endowed with moral values, i.e. in the frontal form of our consciousness. But then the question arises whether the person is given any possibility of experiencing his own moral stature. We feel that it would be somewhat out of order if the person were denied any awareness of his moral and spiritual integrity. We think it would cause confusion and diminish the moral powers of the person. Von Hildebrand seems to be aware of this problem and suggests that moral integrity is somehow given to the person in its effects, which manifest themselves in the life of the morally good person.[18] However true it may be, this does not yet do justice to the lived experience of the human person.

There is a more immediate access to one's moral state, and this is an experience of happiness in relation to the morally relevant values. Its counterpart would be the experience of guilt, of being guilty.[19] This experience of happiness is not merely a consequence or effect of moral integrity. It is rather «the mediated immediacy» of the moral excellence of the human person. One does not infer moral excellence from happiness, but rather the former is *given*, *revealed* in the latter.

Ronald Muller raises an interesting question as to why the immediate awareness of one's moral life is effected through the *affective* experience of happiness and not through some *cognitive* means. He sees the main reason of this in the fact that our reason is often subject to self-inflicted self-deception through half-proved theories, prejudices, and so on. Precisely in virtue of the spontaneous character of affective life, it could not be distorted in such an immediate way and is not subject to self-manipulation. Because it is to some extent withdrawn from the direct power of the person, it can become the place of *revelation* of the truth about him.[20]

Thus in its actual reality happiness is experienced on the *lateral* level of consciousness and thus presents itself as a spiritual *self-feeling* of the person. In this sense it is also an experience of one's own self, given from within. It is an experience indicative of personal integrity, of one's own personhood. It is the opposite of the experience of spiritual emptiness, of despair over one's own self. Happiness testifies to the victory of the

---

18 Cf.: Hildebrand D. von. The Modes of Participation in Values // *International Philosophical Quarterly* № 4. 1961. Vol. 1, № 1.

19 Cf.: Otto R. *Aufsätze zur Ethik*, hrsg. von Jack Stewart Boozer, München: Beck, 1981.

20 Cf.: Muller R. *A Phenomenological Study of Happiness*. Doctoral Dissertation, University of Dallas, 1985; Muller R. Dietrich von Hildebrand, the Aristotelian-Thomistic Tradition, and the Phenomenology of Happiness // *Aletheia*. 1992. Vol. 5. P. 237–249.

personal element in the human person, which includes establishing due relation both to the outer world and to one's own self.

Thus we see that a formal correspondence of our acting with values and their demands cannot alone explain the appearance of happiness. Happiness simultaneously reflects the positively creative effect that values have on our subjectivity. We are happy since we feel that in our dialogue with the good we grow along the lines of our deepest potentialities, in accordance with our true selves and in harmony with our dignity. In other words, we grow and develop as persons.

All of this could be read off the experience of happiness. In contributing to the world of values we find ourselves contributed to and enriched as persons as well. Thus it is not exactly correct to talk about happiness as a reward of our value-responding attitude to reality, not even as an unintended reward. Happiness itself is rather a *phenomenon*, a manifestation of that real reward which remains concealed from our direct gaze for our own sake. Happiness is a peculiar kind of awareness of this reward, its guise and revelation at the same time. In this sense, happiness is also an ally for humility. It makes present in our awareness our own flourishing as a person, but it accomplishes this humbly without focusing our attention on this fact and thus without destroying it.

We clearly see that there is in fact no valid reason to maintain the opposition between happiness and morality. Moreover, happiness completes moral value-response, gives it a certain excellence of its own. Human happiness is a fully personal reality. To ignore or underestimate it would amount to a failure to do full justice to the rich reality of the human person himself/herself, to his/her distinctly personal nature and the life of his/her incommunicable self. In his aspirations for happiness, the human person reveals himself/herself as a person, behaves as a person, and gives himself/herself to the good in itself as a person.

KANTISCHE UND PHÄNOMENOLOGISCHE AUFFASSUNGEN DES *APRIORI* IN BEZUG AUF MATERIALES *APRIORI* UND FORMALES *APRIORI*

Wei Zhang[1]

Abstract

On one hand, the concept of the *a priori* is one of the principal themes in Kant's philosophy. And we can say that Kant basically comprehended the *a priori* as the form of *a priori*. Husserl, however, claimed that there was absent of the genuine concept of the *a priori* in Kant's philosophy. On the other hand, Husserl suggested that Hume's «the relation of ideas» is the only important concept of the *a priori* in epistemology. It was by the way of reflecting on Hume and Kant's concept of the *a priori* that Husserl found his own concept named as «essence – *Apriori*». We can regard the critique of Scheler on the concept of the *a priori* of Kant as the supplement and deepening of Husserl's critique on Kant. In contrast with Kant, the phenomenologists hold that there is the non-formal *a priori*, and the grounding relationship between the non-formal *a priori* and the formal one. By Scheler's theory of the functionalization of the eidetic intuition, it is confirmed that the non-formal *a priori* given as the essence in phenomenological intuition functions as the foundation. It is by its functionalization that the formal *a priori* plays a role as the formal laws of function. In this sense, the comprehension of *a priori* in the way of phenomenology is not only the comprehension of Kant's *a priori*, but also the transform of the mode of philosophical thinking.

Keywords: the relation of ideas; the form of *a priori*; essence – *Apriori*; non-formal *a priori*; functionalization of eidetic intuition.

Der Begriff *a priori* spielt in Kants ganzer Philosophie eine sehr ausschließliche Rolle. Eigentlich lautet die Grundfrage von Kants *Kritik der reinen Vernunft*: «Wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich?» Sie ist zugleich die Schicksalsfrage der Philosophie. Deshalb ist das *a priori* ein Fundamentalbegriff Kants, der, wie Friedrich A. Trendelenburg schon bemerkte, «in jeder Untersuchung der kritischen Philosophie seine Bedeutung kund gibt»[2]. E. Husserl behauptete allerdings mehrmals, dass Kant der phänomenologisch echte Begriff des *Apriori* gefehlt hat (Vgl. Hua XIX, 2, A 675/B2 203; Hua VII, S. 402; Hua XXXVII, S. 224, usw.) Wie

---

1 Wei Zhang – Doktorand an der Sun Yat-sen Universität in Guangzhou (VR China) und der Karls-Universität Prag.

2 Trendelenburg F. A. Zur Geschichte des Worts und Begriffs a priori (Quellentext) // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 1992. Vol. 40: 1/2. S. 80–90; hier S. 80.

bei Husserl ist auch bei Scheler Kants Begriff *a priori* kritisiert worden. Scheler grenzt sich deshalb klar vom Kantschen Transzendentalismus ab, der das Apriori im Formalen findet. Schelers Kritik an Kant ergänzt und vertieft tatsächlich die Kritik Husserls an Kant.

In dieser Abhandlung wird zunächst das Negative und das positive Verständnis vom Begriff *«a priori»* bei Kant erklärt, und dann über die Entwicklung des Begriffs *a priori* von I. Kant bis Husserl, besonders formal Apriori oder material a priori, diskutiert. Am Ende werden wir uns mit dem Verhältnis zwischen dem formalen Apriori und dem materialen Apriori beschäftigen.

1. Negatives und positives Verständnis vom Begriff *«a priori»* bei Kant

A priori (im Voraus) ist der Gegensatz von a posteriori (nachträglich). Diese aus dem Lateinischen stammenden Wörter, a priori und a posteriori, bezeichnen zunächst das «aus dem Früheren/Späteren Stammende» und damit allgemein den Unterschied zwischen dem früheren Grund und der späteren Folge von etwas. In der philosophischen Tradition hat sich ihre Bedeutung seit der Antike verändert[3]. Man kann aber unter den Begriffen a priori und a posteriori bei Kants Transzendentalphilosophie etwas ganz Neues verstehen.Durch die «Revolution der Denkart», die so genannte «kopernikanische Revolution», schlägt Kant den wahren Mittelweg zwischen Empirismus und Rationalismus ein. Kant folgte weder dem Empirismus noch dem Rationalismus; dagegen behauptete er einerseits, dass es die Erkenntnisse a priori im Gegensatz zum Empirismus gibt und diese wahren synthetischen Erkenntnisse a priori gerade die Möglichkeit der Wissenschaft und Moral verbürgen; andererseits sind aber diese Erkenntnisse a priori im Gegensatz zum Rationalismus auf den Bereich möglicher Erfahrung beschränkt, und Kant lehnt alle Versuche ab, die Wahrhaftigkeit der Erkenntnisse a priori mit der Lehre angeborener Ideen zu beweisen. Daher betont Kant am Anfang der Kritik der reinen Vernunft:

> «Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung» (KrV, B 1)[4].

Durch die Behauptung, dass «alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt», stellt Kant sich einerseits zuerst auf den Boden des Empirismus, folgt Lockes Kritik an Descartes' Einführung angeborener Ideen,

---

[3] Was die Geschichte des Begriffs *a priori* betrifft, vgl. Art. *«a priori»/«a posteriori»* // J. Ritter (Hg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. B. 1. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co Verlag, 1971. S. 462–474; auch vgl.: «Art. *a priori / a posteriori»* // G. Irrlitz (Hg.) *Kant-Handbuch. Leben und Werk.* Stuttgart/Weimar: Metzler, 2002. S. 156–160.

[4] Kant I. *Kritik der reinen Vernunft.* B. 1 (zitiert nach: Kant, *Theoretische Philosophie*. Bd. 1. Texte und Kommentar hrsg. von G. Mohr. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004. Im Folgenden in Zitaten abgekürzt mit KrV).

wie Otfried Hoffe schon bemerkte[5]. Für Kant fängt zumindest mit der Zeit unsere ganze Erkenntnis mit der Erfahrung an. Andererseits kritisierte er auch Lockes Empirismus mit der Behauptung, dass «alle unsere Erkenntnis aus der Erfahrung entspringt», denn Locke übersieht, dass der zeitliche Anfang nicht den sachlichen Ursprung bedeutet. Hingegen machte Kant klar, dass es eine andere Möglichkeit gibt und es mit dem zeitlichen Vorrang der Erfahrung vereinbar sein kann, nämlich, «dass selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrucke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrucke bloß veranlasst) aus sich selbst hergibt» (KrV, B 1).

Das heißt, eine der Aufgaben der kritischen Philosophie ist, eine «Absonderung» unseres «Zusatzes» zu dem «Zusammengesetztes» zu machen. Dieser «Zusatz»[6] wird von Kant *a priori* genannt. Kant nennt anschließend deutlich die «von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängige Erkenntnis» *a priori* und unterscheidet sie von der empirischen bzw. auf Erfahrung beruhenden Erkenntnis a posteriori. Eine Erkenntnis heißt a posteriori, wenn sie nach der Erfahrung, genauer gesagt: nur auf Grund von Erfahrung möglich ist. Und eine Erkenntnis heißt a priori, wenn sie vor aller Erfahrung, genauer gesagt: unabhängig von aller Erfahrung erlangt werden kann bzw. wenn die Begründung von aller Erfahrung frei ist. Das Wörtchen «vor» darf nicht im zeitlichen Sinn verstanden werden. Es bezeichnet vielmehr den logischen Vorrang, der immer schon erfüllt sein muss, wenn etwas erkannt werden soll. Das Begriffspaar *«a priori – a posteriori»* unterscheidet die Erkenntnisse nach ihrem Ursprung in Erkenntnisse der Vernunft oder der Erfahrung[7].

Bei Kant hat also das a priori und das a posteriori nichts mehr mit einem zeitlichen Vorausgehen und zeitlichen Folgen, und auch nichts mit dem Gegensatz des Angeborenen und Erworbenen zu tun. Apriori ist für Kant kein psychologisches, sondern ein transzendentallogisches Prinzip.

> «Eine Erkenntnis a priori ist nicht psychologischen Ursprungs, wird nicht durch Analyse des Denkens im empirischen Subjekt gefunden, sondern durch Analyse der logischen Struktur des Gedachten (Wissenschaft); die Erkenntnisformen a priori liegen logisch, nicht zeitlich jedem Erkennen voraus»[8].

Deshalb kann man sagen, dass die Erkenntnis a priori nach ihrer Quelle unabhängig von Erfahrung und nach ihrer Zusammensetzung

5 Vgl.: Höffe O. *Immanuel Kant.* München: Verlag C.H. Beck, 2007. S. 57.
6 Kant betonte mehrmals, dass unser «Zusatz» *a priori* eine große Rolle in der Erkenntnis als «Zusammengesetztes» spielt, z. B. «dass wir den Dingen a priori alle die Eigenschaften notwendig beilegen müssen, die die Bedingungen ausmachen, unter welchen wir sie allein denken» (KrV, A 346f./B 405).
7 Vgl.: Höffe, *Immanuel Kant*, a. a. O., S. 58.
8 Ratke H. *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Hamburg*: Verlag von Felix Meiner, 1929. S. 22.

ohne Empirisches ist. Der Ausdruck «un-« und «ohne» stellt das negative Verständnis vom Begriff *«a priori»* meiner Meinung nach dar.

Kant vertiefte weiter den Begriff *a priori*, er bezeichnete die empirische Erkenntnis als *a posteriori*, weil sie ihre Quelle in der Erfahrung hat und damit nicht allgemein notwendig ist; im Gegensatz dazu nannte er *a priori* die von aller Erfahrung unabhängige reine Vernunfterkenntnis, welcher Allgemeinheit und Notwendigkeit zukommen. Kant fuhrt zwei Merkmale an, um die rein apriorische Erkenntnis von aller empirischen Erkenntnis zu unterscheiden: 1) die wahre oder strenge Notwendigkeit, nach der etwas nicht anders sein kann als es ist, und 2) die uneingeschränkte Allgemeinheit, die «gar keine Ausnahme als möglich verstattet» (Kant, KrV, B 4).

Diese zwei Merkmale treffen nach Kant auf alle Erkenntnisse a priori zu. Entsprechend kann man sagen, dass im positiven Sinne die Notwendigkeit und die wahre oder strenge Allgemeinheit mit der Erkenntnis a priori eng verbunden sind. Sie «sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori, und gehören auch unzertrennlich zueinander» (Ebd.).

Zugleich sagte Kant:

> «Man kann alle Erkenntnis, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntnis gehört, a priori erkennen und bestimmen kann, eine Antizipation nennen, und ohne Zweifel ist das die Bedeutung, in welcher Epikur seinen Ausdruck brauchte. Da aber an den Erscheinungen etwas ist, was niemals *a priori* erkannt wird, und welches daher auch den eigentlichen Unterschied des Empirischen von der Erkenntnis a priori ausmacht, nämlich die Empfindung (als Materie der Wahrnehmung), so folgt, dass diese es eigentlich sei, was gar nicht antizipiert werden kann» (KrV, A 166f./B 208f.).

Das heißt, die apriorischen Bestandteile in den Wahrnehmungen nennt Kant «Antizipationen»[9], die Kant nicht als eine empirische, sondern als eine vorempirisch gültige Grundform aller Wahrnehmungen versteht.

Damit werden die Form und *a priori* bei Kant sehr deutlich durch den Begriff Antizipation verbunden, das heißt, jede unsere Erkenntnis enthält formales a priori (Antizipation) und materiales *a posteriori* (Empfindung). Das *Apriori* betrifft stets nur das Formale der Erkenntnis. Es ist aber nicht die Form des Objekts, wie es an sich beschaffen ist, sondern die des Subjekts. In der Tat bilden diese Formen der Erkenntnis a priori die Hauptthemen von Kants Transzendentalphilosophie, die auf die Frage «Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?» antwortet: «Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt» (KrV, B 25), so definiert Kant. An anderer Stelle stellt Kant auch klar:

---

9 «Antizipation» ist die Übersetzung des epikureischen Wortes *prolepsis* (d. i. ich nehme vorweg), Dieser Ausdruck bezeichnet bei Epikur den gemeinsamen Typus, der den verschiedenen Einzelwahrnehmungen zugrunde liegt (vgl.: Höffe, *Immanuel Kant*, a. a. O., S. 125).

«Das Wort transzendental aber, welches bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntnis auf Dinge, sondern nur aufs Erkenntnisvermögen bedeutet...»[10].

In diesem transzendentalen Zusammenhang nennt Kant die eine solche Erkenntnis ermöglichenden Erkenntnisbedingungen die Formen der Erkenntnis *a priori*. Er unterscheidet drei solcher Formen, denen die Erkenntnis notwendig unterworfen ist, nämlich 1) die Formen der Sinnlichkeit (oder die Formen der Anschauung: Raum und Zeit), 2) die Formen des Verstandes (die Kategorien) und 3) die Formen der Vernunft (die Vernunftideen). Eigentlich beziehen sich diese drei Arten von Formen auf die theoretische Vernunft. Natürlich kann man auch solche Formen im Rahmen der praktischen Vernunft und der Urteilkraft behandeln, wie Honorio Martin-Izquierdo schon klar behauptete:

«Nach Kant ist die reine Sinnlichkeit Quelle apriorischer Formen der Anschauung; aus dem reinen Verstand entspringen die Kategorien und aus der reinen Vernunft die transzendentalen Ideen, aus der reinen praktischen Vernunft stammen das a priori gültige Sittengesetz und aus der reinen Urteilkraft die reinen Geschmackurteile und auch Begriff von einer Zweckmäßigkeit der Natur»[11].

Wie dem auch sei, wird *Apriori* bei Kant immer als Erzeugnis des transzendentalen Bewußtseins bezeichnet.

Im Gegensatz dazu gehört das Materiale immer zu dem empirischen Reich oder dem Reich des A posteriori. Wahrend das Materiale a posteriori immer ein Chaos bedeuten, hat das Formale a priori bei Kant immer eine transzendentale ordnende Funktion und ist immer die Bedingung des Materialen a posteriori. Deshalb sind zwei Gegensatzpaare «a posteriori – a priori» und «Materie – Form» bei Kant identisch. Für Kant bedeutet das materiale Apriori immer ein Kuriosum[12].

Zusammenfassend gesagt, bedeutet Apriori bei Kant, 1) die Unabhängigkeit von aller Erfahrung; 2) die wahre oder strenge Notwendigkeit und die uneingeschränkte Allgemeinheit; 3) die formalen Elemente der Erkenntnisse oder die logisch geformte Funktion. In diesem Sinn kann man sagen, dass die Gleichsetzung des Formalen mit dem Apriori oder das formale Apriori eine notwendige Konsequenz der «kopernikanischen Wende» bei Kant ist.

---

10 Kant I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können // *Kants Gesammelte Schriften Akademieausgabe*. Bd. IV. S. 293.

11 Martin-Izquierdo H. *Das religiöse Apriori bei Max Scheler*, (Diss.) Bonn, 1964. S. 98.

12 Vgl.: Mohr G. *Kants Grundlegung der kritischen Philosophie. Werkkommentar und Stellenkommentar zur Kritik der reinern Vernunft, zu den Prolegomena und zu den Fortschritten der Metaphysik* // Kant I. *Theoretische Philosophie*. Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004. S. 106–111.

2. «Relation of ideas» oder Formal *a priori*?

Auch wenn Husserl sich oft direkt auf Kant bezieht, z. B. er bezeichnet seine Phänomenologie auch als Transzendentalphilosophie, entfernt er sich doch entschlossen von Kant hinsichtlich des Begriffes «Apriori». Wie oben erwähnt, behauptet Husserl an vielen Stellen, dass Kant der phänomenologisch echte Begriff des Apriori gefehlt hat. Er hat den Begriff «Apriori» bei Kant als einen «halb mythischen Begriff» bezeichnet (Vgl. Hua VII, S. 235). Er will sich nicht einmal dazu «herablassen», den Begriff «Apriori» von Kant zu benutzen. Hingegen will er lieber den Begriff «Apriori» von Hume erklären, um die Philosophie als strenge fundamentale Wissenschaft zu begründen[13].

Kant unterscheidet zwischen analytischen und synthetischen Urteilen, sowie zwischen den Urteilen a priori und den Urteilen a posteriori, d. i. die analytischen Urteile bedeuten «Erläuterungsurteile» und die synthetischen Urteile sind «Erweiterungsurteilen» (Vgl. KrV, A 6f./B 10f.). Nach Kant ist diese Einteilung hinsichtlich der Kritik des menschlichen Verstandes «unentbehrlich». Er behauptet, dass «analytisch» mit a priori bis zu seiner kritischen Philosophie allgemein, und «synthetisch» mit a posteriori gleichgesetzt wird. Daher gibt es die Einteilung zwischen den analytischen Urteilen a priori und den synthetischen Urteilen a posteriori. Kant hat schon in Lockes An Essay Concering Human Understangding einen Wink zu dieser Einteilung angetroffen (Vgl. Kant, AA IV, S. 270)[14]. Zugleich wird die Unterscheidung zwischen «matters of fact» und «relations of ideas» bei Hume mit dieser Einteilung von Kant gleichgesetzt. Somit kann man sagen, dass Kant die «relations of ideas», die wahrscheinlich kein Hauptthema bei Hume sind, mit dem a priori bzw. den analytischen Urteilen a priori sehr deutlich verband.

Aber diese Verbindung der «relations of ideas» bei Hume mit den analytischen Urteilen a priori ist zu uberprüfen. Husserl hat schon diese Verbindung von Kant in Frage gestellt. Er sagte:

> «Kant interpretiert Humes Relationen zwischen Ideen als analytische, also als identische Urteile. Das liegt aber gar nicht im Sinn Humes. Nach ihm sind alle identischen Urteile Relationen zwischen Ideen, aber nicht umgekehrt alle Relationen zwischen Ideen identische Urteile sind» (Hua VII, S. 351f.)[15].

---

[13] Vgl.: Murphy R.T. *Hume and Husserl. Towards Radical Subjectivism, Phaenomenologica* 79. The Hague/Boston/London, 1980. P. 24.

[14] Vgl.: Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, a. a. O., S. 270. Hier erwähnte Kant diese Einteilung im vierten Buch, dem dritten Hauptstück § 9 u. f. in Lockes *An Essay Concering Human Understangding*, aber hat Kant nach der Meinung von Lewis White Beck eine andere deutlichere Unterscheidung zwischen *«real truth»* und *«trifling Propositions»* im vierten Buch, dem siebten und achten Hauptstück bei Lock bezüglich dieser Einteilung übersehen (vgl.: Beck L.W. *Essays on Kant and Hume*. New Haven and London, 1978. P. 82).

[15] Hua VII, Beilage XV. Es ist besonders zu erwähnen, dass diese Beilage vom Herausgeber, R. Boehm, in die früheste Göttinger Zeit (etwa 1903) datiert wird, aber von Iso Kern sogar noch früher; vgl.: Kern I. *Husserl*

Nach Husserl fallen zwei Klassen von Urteilen überhaupt unter der Bezeichnung der «relations of ideas» bei Hume: nämlich die formalen oder rein logischen Urteile a priori und die materialen Urteile a priori. Husserl betonte weiter:

> «Bei den ersteren mag unmittelbar oder mittelbar ein Widerspruch nachweisbar sein, bei den letzteren besteht kein logischer Widerspruch, sondern ein Widerstreit mit dem Inhalt oder Sinn der betreffenden Begriffe» (Hua VII, S. 352)[16].

Laut Husserl kann man bei D. Hume zwischen den Zeilen lesen, dass das a priori eine im allgemeinen Wesen der Begriffe gründende und in der Evidenz zu erschauende generelle Beziehung ist. Husserl bezeichnet «relations of ideas» von D. Hume als *Apriori* in dem echten Sinne, das Hume zwar vorschweben hatte, aber durch seine positivistische Vermengung von Wesen und «idea» verfehlen musste (Vgl. Hua VII, S. 354). Im Großen und Ganzen ist Hume von richtigen Tendenzen beherrscht und wandelt, «wenn auch mit halb verbundenen Augen», auf richtigen Wegen, Kant dagegen gerät für Husserl auf einen Abweg[17].

Aber natürlich geht es Husserl in seiner *Ersten Philosophie* immer um eine systematische Hinführung zu seiner eigenen phänomenologischen Position. Deswegen hat Hume zwar schon das Apriori in dem echten Sinne, aber solche Art vom Apriori bei Hume bleibt trotzdem für Husserl vorphänomenologisch. Hume hat eigentlich das Apriori in Form der «relations of ideas» anerkannt, aber «sensualistisch und nominalistisch umgedeutet und entwertet» (Vgl. Hua VII, S. 235; auch vgl. Hua XIX/1, B1 439f.). Der Grundirrtum Humes besteht darin, dass er nicht von den Ideen im Sinne eines Sinnesdatums die Ideen im Sinne von reinen und allgemeinen Wesen, nämlich Eidos als Gegebenes in der echten, reinen phänomenologischen Wesensschau, unterschied (Vgl. Hua VII, S. 359f.). Trotzdem ist es völlig korrekt, wenn Hume das Apriori mit dem Ausdruck «in den bloßen Ideen liegend», der die ge-

---

und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus, Phaenomenologica 16, Den Haag, 1964. S. 17.

16 Lewis White Beck betonte auch diesen Unterschied bei Hume, und meinte weiter, dass dieser Unterschied nur in Humes Hauptbuch *A Treatise of Human Nature*, das Kant nicht gelesen hat, besteht, so dass Kant diesen Unterschied nicht entdecken konnte (vgl.: Beck, *Essays on Kant and Hume*, a. a. O., p. 82–85). Richard T. Murphy meinte auch, dass es zwei verschieden Behauptungen bezüglich der «relations of ideas» in *A Treatise of Human Nature* und *Enquiries Concerning Human Understanding* gibt. Wahrscheinlich kann man unter der «relations of ideas» in der *Enquiries Concerning Human Understanding* analytische Urteile a priori in Kants Sinn verstehen (vgl.: Murphy, *Hume and Husserl*, a. a. O., p. 36f.) Das bedeutet, Kants Interpretation und Husserls Interpretation berufen sich hinsichtlich der «relations of ideas» und zwar des Apriori bei Hume auf zwei verschiede Werke Humes.

17 Man kann sich hierbei an die Beurteilung von Humes Skeptizismus in Kants *Kritik der reinen Vernunft* erinnern, d. i. «die Verirrungen eines so einsehenden und schätzbaren Mannes (Hume. – *W. Z.*), die doch auf der Spur der Wahrheit angefangen haben» (Kant, KrV, A 764/B 792).

nerelle Evidenz bedeutet, identifizierte. Für Husserl beruht alles Wissen auf Einsicht und das Apriori ist ein Gegebenes in der reinen Evidenz. Husserl stellt später klar:

> «Der echte Sinn des "a priori" ist bezeichnet durch das Reich der in reinem und vollkommenem Schauen der generellen Evidenz erfassten Wesenswahrheiten, d. h. der Wahrheiten, die in ihrem allgemeinen Sinn keine Setzung von singulärem individuellem Dasein einschließen und bloß aussagen, was zu reiner Allgemeinheit, reiner Idee oder Wesen als solchen untrennbar gehört, was also für jedes mögliche Individuelle, das Einzelheit solcher Allgemeinheit ist, unbedingt gelten muss» (Hua XXXVII, S. 225).

Da Kant nicht von der *A Treatise of Human Nature* Humes, sondern von der *Enquiries Concerning Human Understanding* Humes aus dem dogmatischen Schlummer geweckt wird, kann Kant laut Husserl die «relations of ideas» Humes nicht richtig verstehen, dabei fehlt ihm das Apriori im echten Sinne. Nach meiner Meinung hat die Kant-Kritik Husserls drei Ebenen.

1. Kant sieht in der Notwendigkeit und der wahren oder strengen Allgemeinheit ein Kennzeichen oder Merkmal der Apriorität, Husserl dagegen behauptet, dass Kant die Notwendigkeit und Allgemeinheit im psychologischen Sinn mit derjenigen im erkenntnistheoretischen Sinn überall und prinzipiell verwechselt (Vgl. Hua VII, S. 381). «Kant verwechselt da die Erkenntnis, die die Subjektivität aus sich schöpft, durch Betrachtung ihrer Eigenheit im Funktionieren, ... mit der Apriorität einer Erkenntnis im echten Sinn», besagt für Husserl das echte Apriori des Erkennens apodiktische Einsicht in einen Wesenszusammenhang, und «dem Korrelativ entspricht das Apriori des Sachverhaltes, der so erkannt ist: Wesenszusammenhang» (Hua VII, S. 364). Zugleich verwechselt Kant die Notwendigkeit und Allgemeinheit des menschlichen Faktums mit der Notwendigkeit und Allgemeinheit, die zum Inhalt der Einsicht gehören und das Gegenteil zu allem Faktum sind. Damit aber nimmt Kants Denken eine Wendung zum Relativismus und Anthropologismus[18]. Es ist also grundfalsch, dass die Notwendigkeit und wahre oder strenge Allgemeinheit als Kennzeichen oder Merkmale der Apriorität bezeichnet werden. Das ist eine transzendental-psychologische Konstruktion; es ist das schlechte Erbteil der rationalistischen Traditionen (Vgl. Hua VII, S. 402).

2. Bei Kant heißt a priori: von jeglicher Erfahrung bzw. von Erfahrung überhaupt unabhängig. Aber nach Husserls Meinung bedeutet der Kantische Begriff *a priori* bloß «rein von aller Empirie» oder die Unabhängigkeit von aller Empirie, die als Erfahrung individuellen Daseins bezeichnet wird (Vgl. Hua XVII, S. 33; Hua XXV, S. 246)[19]. Obwohl es für Husserl ebenso möglich ist, von erfahrenden als auch von «nicht-

[18] Scheler hat auch behauptet: „Einer anthropologistischen Deutung des Apriori ... verfiel er (Kant. – *W. Z.*) wenigstens nicht in der Ethik; um so mehr in der theoretischen Philosophie» (GW II, 90, Anm.).

[19] Vgl. auch: Kern, *Husserl und Kant*, a. a. O., S. 56f.

erfahrenden, nicht-daseinserfassenden», vielmehr «bloß einbildenden Anschauungen» auszugehen, um ein Wesen oder Apriori zu erfassen, impliziert die «anschauende Erfassung von Wesen nicht die mindeste Setzung irgendeines individuellen Daseins» (Vgl. Hua III/1, S. 16f.). Husserl hat schon die «Phänomenologie» als universalsten und konsequentesten Empirismus bezeichnet, in der die «Erfahrung» notwendig erweitert wird, nämlich, die «Erfahrung» beschränkt sich nicht auf die «Empirie», sondern bedeutet eine Art von der «originär gebenden Anschauung» oder der Anschauung vom Eidos und Apriori (Vgl. Hua IX, S. 300). Insofern besteht Kants Grundirrtum darin, dass Kant sich das Eigentümliche der reinen «Ideation», wie Husserl sie sieht, der adäquaten Erschauung begrifflicher Wesen und wesensgesetzlicher Allgemeingültigkeiten nie klar gemacht, dass Kant also der phänomenologisch echte Begriff des Apriori gefehlt hat (Vgl. Hua XIX/2, A 675/B2 203). Daher kann man sagen, dass Kant der echte Begriff des Apriori fehlt, als der in der Wesensintuition absolut gegebenen Wesensnotwendigkeit bzw. Wesensallgemeinheit.

3. *A priori* bedeutet für Kant vor allem die logische Unabhängigkeit von allem «Material» a posteriori oder empirischen Inhalt, und ein «materiales Apriori» bei Kant bedeutet daher immer ein Kuriosum oder eine *contradictio in adjecto*. Aber Husserl meint, dass Kant die Hypothese des Leibniz'schen *intellectus ipse* aufnimmt und daraus die Formenlehre macht: das Empfindungsmaterial wird durch ursprüngliche Funktionen der Sinnlichkeit und des Verstandes geformt, und das Geformte sind die empirischen Dinge. Deshalb hat Kant mit seiner Grundfrage «Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?» das Grundproblem der Erkenntniskritik nicht getroffen (Vgl. Hua VII, S. 377ff.). Husserl stellt klar:

> «Die Phänomenologie ist wissenschaftliche Erforschung, und zwar die rein schauende und klärende Erforschung des Apriori, alles und jedes Apriori: sowohl des kategorialen Apriori als des materialen» (Hua XXIV, S. 240).

Das heißt, für Husserl gibt es ein materiales Apriori, «nämlich die Gesetze, die die Beziehungen zwischen den sachhaltigen Wesen bestimmen und in diesem Sachgehalt selbst gründen»[20]. Die so genannte Materie (materiales Apriori) sagt uns «als was, als wie bestimmte und gefasste, die Gegenständlichkeit in der Bedeutung gemeint ist» (Vgl. Hua XIX/2, A 608/B2 136). Somit kann man sagen, dass der Unterschied zwischen «Apriori und Aposteriori» mit dem Unterschied zwischen «Material und Formal» für Husserl im Gegensatz zu Kant nicht identisch ist.

Husserl behauptet, dass er «nach Möglichkeit die Ausdrücke a priori und a posteriori, und zwar um der verwirrenden Unklarheiten und Vieldeutigkeiten willen, die ihnen im allgemeinen Gebrauch anhaften», vermeide (Vgl. Hua III/1, S. 8). Daher werden die Ausdrücke a priori und a posteriori gewöhnlich von Husserl durch die Termini Eidos oder Wesen

---

[20] Kern, *Husserl und Kant*, a. a. O., S. 57f.

und Tatsache ersetzt. In *Formale und transzendentale Logik* schreibt Husserl sehr deutlich: Der Begriff Eidos

> «definiert den einzigen der Begriffe des vieldeutigen Ausdrucks "a priori", den wir philosophisch anerkennen. Er ausschließlich ist also gemeint, wo je in meinen Schriften von, "a priori" die Rede ist» (Hua XVII, S. 255).

Für Husserl wird die reine oder transzendentale Phänomenologie also nicht als Tatsachenwissenschaft, sondern als Wesenswissenschaft (als «eidetische» Wissenschaft oder apriorische Wissenschaft) begründet werden.

Kürzer gesagt ist a priori bei Kant hauptsächlich ein Adjektiv, dagegen verwendete Husserl Apriori als ein Nomen. Beispielsweise bedeutet die «Anschauung a priori» bei Kant vor allem eine Art von Form der Anschauung bzw. den subjektiv-strukturellen Charakter a priori, hingegen wird aus der «Anschauung *a priori*» von Kant bei Husserl «Anschauung des Apriori», das heißt, Apriori kann für Husserl in der Anschauung erfasst werden, hat also einen gegenständlichen Charakter[21]. Anders gesagt, «Die Wesensschau als genuine Methode der Erfassung des Apriori»[22] erfasst das Apriori als «Wesenssein» und setzt in keiner Weise Dasein. Hierbei wird «die Priorität der phänomenologischen Methode vor der transzendental-logischen Kants» nach Thomas Seebohms Meinung nicht in Zweifel gezogen[23].

3. Synthetisches *Apriori* und die Funktionalisierung der Wesenseinsicht

Freilich gibt es für Phänomenologen nicht nur ein materiales Apriori, sondern auch «überall dort materiale Aprioritäten», «wo sich Geist in irgendeiner seiner Aktarten aktuiert»[24]. Hier werden wir auf den «Großvater (mütterlicherseits)»[25] der Phänomenologie, Bolzano,

---

21 Vgl.: Seebohm Th. *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls Transzendental-Phänomenologischer Ansatz, Dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik.* Bonn: H. Bouvier u. CO. Verlag, 1962. S. 19.

22 Hua IX, S. 72. Später hat Husserl weiter unter den Titeln «eidetische Reduktion» oder «eidetische Variation» die hier besprochene «Ideation» oder «ideierende Abstraktion» oder «Wesensschau» als eine besondere Form der kategorialen Anschauung kritisch bedacht (z. B. vgl. Hua IX, S. 72–87; Husserl E. *Erfahrung und Urteil, Untersuchung zur Genealogie der Logik*, redigiert und hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg, 61985, § 86–88).

23 Vgl.: Seebohm, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie*, a. a. O., S. 19.

24 Henckmann W. *Max Scheler.* München: C.H. Beck Verlag, 1998. S. 78.

25 Bernard Bolzano (1781–1848) war großer Logiker und fruchtbarer Mathematiker, sein Hauptwerk ist *Wissenschaftslehre: Versuch einer ausführlichen und grösstetheils neuen Darstellung der Logik, mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*, Sulzbach, 1837. Die neue kritische Ausgabe in: *Bernard Bolzano-Gesamtausgabe*. Bd. I, 11–14. Hrsg. von J. Berg. Stuttgart, 1985–2000. Michael Dummett nennt B. Bolzano den «great-grandfather» (Urgroßvater) von der analytischen Philosophie. Im Rahmen

zurückgreifen. Husserl stellte schon in § 11–12 III. LU einen wichtigen Unterschied zwischen dem synthetischen Apriori und dem analytischen Apriori fest. Der Unterschied ist aus dem Grund so bedeutend, dass er einerseits mit dem Unterschied zwischen dem materialen Apriori und dem formalen Apriori von Husserl gleichgesetzt wird und die Grundlage für die Lehre der materialen Ontologie und der formalen Ontologie in Husserls Phänomenologie schafft, andererseits wird dieser Unterschied in der analytischen Philosophie diskutiert, wie z. B. bei M. Schlick[26] und bei Wittgenstein. Es ist vor allem festzustellen, dass die echte Quelle des materialen Apriori Husserls die Lehre des synthetischen Apriori bei Bolzano ist, wie J. Benoist ausdrücklich betont[27].

Für Bolzano bedeutet das Apriori im Gegensatz zu Kant vor allem «begriffliches Apriori» und er analysierte das Verhältnis des synthetischen Apriori zu verschiedenen Begriffen, z. B. gibt es bei ihm ein Apriori der Farbe usw[28]. Deswegen bedeutet das Apriori bei Husserl vor allem anschauliches Apriori, das in der Wesensschau anschaulich selbst gegeben werden kann. In der Gesamtheit des Apriori unterscheidet Husserl die «sachhaltigen Begriffe» oder das materiale Apriori von dem «bloß formalen Begriffen» oder dem formalen Apriori.

> «Begriffe wie *Etwas* oder *Eins, Gegenstand, Beschaffenheit, Beziehung, Verknüpfung, Mehrheit, Anzahl, Ordnung, Ordnungszahl, Ganzes, Teil, Größe* usw. haben einen grundverschiedenen Charakter gegenüber Begriffen wie Haus, Baum, Farbe, Ton, Raum, Empfindung, Gefühl usw., welche ihrerseits Sachhaltiges zum Ausdruck bringen. Während jene sich um die leere Idee des Etwas oder Gegenstands überhaupt gruppieren und mit ihm durch die formalen ontologischen Axiome verknüpft sind, ordnen sich die letzteren um verschiedene oberste sachhaltige Gattung (materiale Kategorien), in denen materiale Ontologie wurzeln» (Hua XIX/1, A 246/B1 252).

Zugleich besteht ein Satz an sich nach Bolzano aus den Vorstellungen an sich, die als Teile des Satzes an sich angesehen werden. Zur Unterscheidung der analytischen Sätze von den synthetischen Sätzen ist zu überlegen, ob und inwieweit der Wahrheitswert eines bestimmten Satzes mit der Veränderung seiner Vorstellungsteile einen Kompromiss schließen kann[29]. Obwohl Husserl insofern Bolzano nicht ganz folgte, übernahm er diese Idee der «Veränderung» von Bolzano und entwickelte eine Lehre der «Ersetzung» oder «Formalisierung» in Bezug auf

---

dieser Arbeit können wir ihn vielleicht «Großvater (mütterlicherseits)» der Phänomenologie nennen, wenn man Franz Brentano als «Großvater (väterlicherseits)» der Phänomenologie bezeichnen kann (vgl.: Dummett M. *Origins of Analytic Philosophy.* London, 1993. P. 171).

26 Vgl.: Schlick M. Gibt es ein materiales Apriori? // Schlick M. *Gesammelte Aufsätze 1926–1936.* Wien, 1938; Nachdruck: Hildesheim, 1969. S. 20–30.

27 Wir verdanken J. Benoist diese sehr wichtige Entdeckung; vgl. Benoist J. *L'a priori conceptuel: Bolzano, Husserl, Schlick.* Paris, 1999. P. 98ff., 138ff.

28 Vgl.: Bolzano B. *Wissenschaftslehre*, § 72.

29 Vgl.: Bolzano B. *Wissenschaftslehre*, § 148.

das Verhältnis zwischen analytisch-apriorischen Sätzen und synthetisch-apriorischen Sätzen. Husserl formulierte:

> «In einem analytischen Satze muss es möglich sein, jede sachhaltige Materie, bei voller Erhaltung der logischen Form des Satzes, durch die leere Form etwas zu ersetzen und jede Daseinssetzung durch Übergang in die entsprechende Urteilsform "unbedingter Allgemeinheit" oder Gesetzlichkeit auszuschalten» (Hua XIX/1, B1 255)[30].

Ganz im Unterschied zu Kant bedeutet ein synthetischer Satz a priori bei Husserl einen solchen Satz, der «sachhaltige Begriffe in einer Weise einschließt, die eine Formalisierung dieser Begriffe salva veritate nicht zulässt» (Hua XIX/1, A 248/B1 256)[31].

In diesem Verständnis geht J. Benoist weiter. Er behauptet, dass das phänomenologische Apriori einen zweifachen Charakter hat, d. i. anschauliches Apriori und grammatikalisches Apriori[32]. Laut ihm handelt es sich in IV. LU gerade um das grammatikalische Apriori[33]. J. Benoist geht so radikal vor, dass er zuletzt behauptet, dass die Begrenzung des grammatikalischen Apriori die Begrenzung der Anschauung selbst bestimmt und die Form unserer Welt nichts anderes als die Form unserer Sprache ist[34]. Man kann mit Recht bezweifeln, ob J. Benoist noch Husserl oder Phänomenologie interpretiert, oder ob er sich schon in der Lehre des späten Wittgenstein verläuft[35].

Wir werden uns nun mit der Lehre der Funktionalisierung der Wesenseinsicht bei M. Scheler beschäftigen, um die Radikalisierung von J. Benoist abzulehnen. Diese wichtige Eigenschaft aller Wesenserkenntnis gehört nach Scheler zu den noch «am wenigsten durchschauten» Eigenschaften. Diese so genannte Funktionalisierung der Wesenseinsicht bedeutet folgendes:

---

30 Vgl. auch Hua XIX/1, A 247: «Die ***Formalisierung*** besteht darin, dass in dem vorgegebenen analytischen Satze alle sachhaltigen Bestimmungen durch Unbestimmte ***ersetzt*** und diese dann als unbeschränkte Variable gefasst werden» (meine Herv.).

31 Husserl insistierte immer auf diesem Unterschied zwischen dem materialen (sachhaltigen oder synthetischen) Apriori und dem formalen Apriori in diesem Sinne; vgl. Hua XVII, S. 26; Hua XI, S. 33f.; Hua XXIV, S. 240; usw. vgl. auch Ströker E. *Husserls transzendentale Phänomenologie.* Frankfurt am Main, 1987. S. 176ff.

32 Vgl.: Benoist, *L'a priori conceptuel*, a. a. O., P. 106ff., 114.

33 Vgl.: Benoist J. Grammatik und Intentionalität (IV. Logische Untersuchung) // V. Mayer (Hg.) *Edmund Husserl, Logische Untersuchungen, Klassiker Auslegen.* Bd. 35. Berlin: Akademie-Verlag, 2008. S. 123–138; Benoist J. The Question of Grammar in Logical Investigations, With Special Reference to Brentano, Marty, Bolzano and Later Developments in Logic // A.-N. Tymieniecka (ed.) *Phenomenology World-Wide.* Dordrecht: Kluwer, 2003. P. 94–97; auch vgl. Hua XIX/1, IV. LU, § 10.

34 Vgl.: Benoist, *L'a priori conceptuel*, a. a. O., P. 134, 178.

35 Vgl.: Majolino C. Book Review: Jocelyn Benoist, L'a priori conceptuel. Bolzano, Husserl, Schlick (Paris: Vrin, 1999) // *Husserl Studies* 18: p. 223–232, 2002; hier p. 230.

> «Die Wesenserkenntnis funktionalisiert sich zu einem Gesetz der bloßen "Anwendung" des auf die zufälligen Tatsachen gerichteten Verstandes, der die zufällige Tatsachewelt "nach" Wesenszusammenhangen "bestimmt" auffasst, zerlegt, anschaut, beurteilt» (GW V, 198).

Deswegen ist alles subjektive Apriori bzw. die Form a priori im transzendentalen Sinne Kants «nichts Ursprüngliches, sondern ein Gewordenes» (Vgl. GW V, 208; GW IX, 204).

Die Lehre der Funktionalisierung der Wesenseinsicht erklärt einerseits vor allem das Verhältnis zwischen dem materialen Apriori und dem formalen Apriori, d. i. «alle Funktionsgesetz auf ursprüngliche Gegenstands-Erfahrung, aber auf Wesenserfahrung resp. Wesensschau zurückgehen». Durch die Funktionalisierung der Wesenseinsicht wird das ursprüngliche materiale Apriori zum subjektiven formalen Apriori, «Gedachtes» wird zur «Form» des Denkens, Geliebtes wird zur «Form» und «Art des Liebens» (Vgl. GW V, 198, 208). In diesem Sinne hat W. Henckmann auch die Funktionalisierung der Wesenseinsicht als «Schematisierung» bezeichnet, «wonach allerdings nur ein Wandel vom materialen zum formalen Apriori möglich ist»[36].

Andererseits wird uns das Folgende durch die Funktionalisierung der Wesenseinsicht verständlich:

> «Ein Werden und Wachsen der Vernunft selbst, d. h. ihres Besitztums an apriorischen Auswahl- und Funktionsgesetzen».

In der Tat gibt es für Scheler keine «schlechthin ursprünglichen, schlechthin unveränderlichen und unvermehr- wie unverminderbahren Funktionsgesetze» im Gegensatz zu Kant (Vgl. GW V, 198). Scheler hat schon die «kantische Identitäts- und Konstanzlehre der menschlichen Vernunft» einleuchtend abgelehnt (Vgl. GW V, 200; GW II, 20). Im Gegensatz dazu behauptet Scheler

> «ein Vernunftwerden durch Funktionalisierung von Wesensanschauung, und zwar ein so geartetes, das über den formalsten Gehalt dieser Wesensanschauungen hinaus innerhalb der verschiedenen großen Gruppen der gegliederten Menschheit zu verschiedenen Vernunftgestaltungen geführt hat; das ferner zu wahrem Wachstum und (wahrer Abnahme) der höheren und höchsten Geisteskräfte des Menschen fuhren kann und tatsachlich geführt hat» (GW V, 201f.).

Nun ist es für Scheler sehr deutlich, dass einerseits das grammatikalische Apriori (oder wahrscheinlich auch die Syntax a priori bei Wittgenstein) ursprünglich als materiales Apriori in der Wesensschau anschaulich selbst gegeben wird und dann durch die Funktionalisierung der Wesenseinsicht zum formalen Apriori wird; dass andererseits alles grammatikalische Apriori nicht schlechthin Ursprüngliches oder Unveränderliches, sondern ein Gewordenes ist. In diesem Sinne kann

---

[36] Vgl.: Henckmann W. Schelers Lehre vom Apriori // W. Baumgartner (Hg.) *Gewißheit und Gewissen: Festschrift für Franz Wiedmann zum 60. Geburtstag.* Würzburg, 1987. S. 117–140; hier S. 138f.

man sagen, dass die Form unserer Welt nicht die Form unserer Sprache, sondern die Form unserer Vernunft bzw. unserer werdenden und wachsenden Vernunft ist. Nach dieser Funktionalisierung der Wesenseinsicht ist es gerade möglich, dass die Struktur des Denkens und die Struktur der Sprache identisch zu sein scheinen.

Nun können wir auch feststellen, dass es für die Phänomenologen ein materiales Apriori gibt, das in Wesensschau selbst gegeben wird, im Gegensatz zu der Identifizierung des Formalen mit dem Apriori bei Kant. Durch Schelers Lehre der Funktionalisierung der Wesenseinsicht kann der Gegensatz *«a priori – a posteriori»* (als absolut) von dem Gegensatz «formal – material» (als relativ) völlig unterschieden werden. Also kann man sagen, «die phänomenologische Auffassung des Apriori (bzw. selbst die Phänomenologie im allgemeinen) ist daher als ein "Umbruch" des philosophischen Denkens zu verstehen»[37].

Siglenverzeichnis

1. *Husserliana:* Edmund Husserl. Gesammelte Werke, Den Haag, Dordrecht/ Boston/London, 1950 ff.

Hua III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.* In zwei Bänder. 1. Halbband: Text der 1.–3. Auflage. Neu hrsg. von K. Schuhmann, 1976.

Hua VII: *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte.* Hrsg. von R. Boehm, 1956.

Hua IX: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925.* Hrsg. von W. Biemel, 1962.

Hua XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926).* Hrsg. von M. Fleischer, 1966.

Hua XVII: *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten.* Hrsg. von P. Janssen, 1974.

Hua XIX/1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.* Erster Teil. Hrsg. von U. Panzer, 1984.

Hua XIX/2: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.* Zweiter Teil. Hrsg. von U. Panzer, 1984.

Hua XXIV: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07.* Hrsg. von U. Melle, 1984.

Hua XXXVII: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924.* Hrsg. von H. Peucker, 2004.

Die Seitenzahlen beziehen sich auf die in Hua XIX/1, Hua XIX/2 (*Logische Untersuchungen*) wiedergegebene Paginierung der ersten (A) und zweiten (B) Auflage. Andere Schriften von Husserl werden im laufenden Text nach der Husserliana-Ausgabe zitiert als «Hua Band-Nr., Seite».

2. *Max Scheler Gesammelte Werke* (Zuerst im Francke-Verlag, Bern/München erschienen, ab 1986 im Bouvier-Verlag, Bonn. Hrsg. von M. Scheler, M.S. Frings). Die Schriften von Scheler werden im laufenden Text nach der *Max Scheler Gesammelte Werke* zitiert als «GW Band-Nr., Seite».

II (1980): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.*
V (1968): *Vom Ewigen im Menschen.*
IX (1976): *Späte Schriften.*

[37] Shimomissé E. *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik. An Hand des Versuchs von Max Scheler.* Den Haag, 1971. S. 36.

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР: ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ АРИСТОТЕЛЯ[1]

Наталья Артёменко[2]

Abstract

The article offers an analysis of two central texts in which Heidegger presents his phenomenological reading of Aristotle's philosophy. They are: the essay *Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle* (which is famous as *Natorp-Bericht*) and the essay *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B,1*. Heidegger reads Aristotle's philosophy as the end and fulfillment of Greek thought. So, his work on Aristotle plays an important role in the genesis of his thought and has a formative influence on his unique understanding of phenomenology. Heidegger not only reads Aristotle as a phenomenological thinker but also derives his own unique sense of phenomenology from his dialog with Aristotle. The 1922 essay, titled *Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle* begins with explanation of philosophy as a *hermeneutic phenomenology.* As in his Introduction to *Being and Time*, Heidegger speaks in this essay of the need for any ontologically fundamental approach to begin with a *destruction* of the history of philosophy. Heidegger understands this deconstructive reading as a movement between destruction and retrieval.

Keywords: phenomenology, facticity, destruction, care, Being, Beingness, hermeneutic phenomenology, Aristotle.

До публикации *Бытия и времени* Хайдеггер неоднократно обращался к Аристотелю в своих лекционных курсах. Достаточно упомянуть лекции зимнего семестра 1921–1922 гг. – «Феноменологическая интерпретация Аристотеля»[3]; лекции летнего семестра 1922 г.[4], так же как

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 10-03-00-663*а*.

[2] Наталья Андреевна Артёменко – кандидат философских наук, старший преподаватель философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, кафедра онтологии и теории познания (г. Санкт-Петербург, Россия).

[3] Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung,* hrsg. von W. Bröcker, K. Bröcker-Oltmanns (GA 61). Frankfurt am Main, 1985.

[4] Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, hrsg. von G. Neumann (GA 62). Frankfurt am Main, 2005.

и т. н. *Natorp-Bericht*[5], посвящены разбору аристотелевских текстов; в 1922–1923 гг. Хайдеггер разбирал на семинарах VI Книгу *Никомаховой этики* Аристотеля, трактат *О душе* и VII Книгу *Метафизики*; далее следует назвать лекции летнего семестра 1924 г.[6] и зимнего семестра 1924–1925 гг.[7], причём последние, несмотря на то что посвящены интерпретации платоновского диалога *Софист*, во вводной части содержат «в виде исключения» подробные комментарии к *Никомаховой этике* Аристотеля. Многие из студентов Хайдеггера в этот период начали самостоятельно заниматься Аристотелем.[8] Обращение к Аристотелю и интерпретации Аристотеля можно обнаружить также в лекциях, прочитанных незадолго до и немногим позже публикации *Бытия и времени*[9], а также и в лекциях более позднего периода[10].

Ни один другой философ, пожалуй, не оказал на Хайдеггера столь глубокого влияния, как Аристотель. Имеет, безусловно, смысл говорить и об аристотелевском влиянии в период работы над *Бытием и временем* и о явном или скрытом присутствии Аристотеля почти на каждой странице этого текста. Как пишет сам Хайдеггер в статье *Мой путь в феноменологию*, диссертация Ф. Брентано «О различных значениях сущего у Аристотеля» (1862)

> «служила с 1907 г. посохом в моих первых неуклюжих и беспомощных попытках проникнуть в философию. Довольно смутно задело меня рассуждение: если сущее сказывается в различных значениях, то какое сущее, в таком случае, имеет значение путеводное и основное? Что есть бытие?»[11]

---

5 Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922).* Anhang zu: Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, hrsg. von G. Neumann (GA 62). Frankfurt am Main, 2005. S. 341–419. См. об этой работе дальше.

6 Heidegger M. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie,* hrsg. von M. Michalski (GA 18). Frankfurt am Main, 2002.

7 Heidegger M. *Platon: Sophistes*, hrsg. von I. Schlüssler (GA 19). Frankfurt am Main, 1992.

8 Среди наиболее известных, например, Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, Walter Bröcker.

9 Heidegger M. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, hrsg. von W. Biemel (GA 21). Frankfurt am Main, 1976; Heidegger M. *Grundbegriffe der antiken Philosophie,* hrsg. von F.-K. Blust (GA 22), Frankfurt am Main, 1993; Heidegger M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie,* hrsg. von F.-W. von Herrmann (GA 24). Frankfurt am Main, 1975; Heidegger M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit,* hrsg. von F.-W. von Herrmann (GA 29/30). Frankfurt am Main, 1983.

10 Heidegger M. *Aristoteles, Metaphysik Θ1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, hrsg. von H. Hüni (GA 33), Frankfurt am Main, 1981; Heidegger M. *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B,1* // Heidegger M. *Wegmarken*, hrsg. von F.-W. von Herrmann (GA 9). Frankfurt am Main, 1976.

11 Хайдеггер М. Мой путь в феноменологию; перев. В. Анашвили при участии В. Молчанова // *Логос*. 1994. № 6. С. 304.

Таким образом, толкование различных значений сущего пробудило у молодого Хайдеггера интерес к вопросу о бытии. С тех пор этот вопрос всегда оставался для Хайдеггера направляющим философским вопросом.

В той же программной статье Хайдеггер пишет, что в 1916 г. гуссерлевское преподавание проходило «в форме постепенной, шаг за шагом, тренировки феноменологического "видения", требовавшего, одновременно, отказа от применения философских знаний без их проверки, а также отказа привносить в беседу авторитет великих мыслителей»[12]. Между тем Хайдеггер не может «расстаться с Аристотелем», и чем более глубоким было занятие греческим философом, тем более явно становилось «растущее сближение с феноменологическим видением», которое делало «плодотворным истолкование аристотелевских текстов». Правда, признаётся Хайдеггер, «тогда я ещё был не в состоянии окинуть взором, к каким решительным последствиям должно было привести обновленное обращение к Аристотелю»[13]. Но этот путь вопрошания, на который Хайдеггер встал во многом благодаря Аристотелю, «оказался длиннее» и содержал в себе «многочисленные остановки, ложные пути, кружные тропы»[14].

Весьма важной вехой на этом пути оказалась рукопись «Феноменологическая интерпретация Аристотеля» (т. н. *Natorp-Bericht*), подготовленная для Поля Наторпа. В этой работе, как вспоминает сам Хайдеггер, удалось выяснить, что то, «что согласно феноменологии актов сознания осуществляет себя как самое-выражение феноменов, мыслилось изначально ещё Аристотелем и вообще греческим мышлением и греческим *Dasein* как Ἀλήθεια, как несокрытость присутствующего, его раскрытие, его само-показывание. То, что заново найдено в феноменологических исследованиях как основополагающая установка мышления, оказывалось главной чертой мышления греческого, если не вообще философии как таковой»[15].

«Феноменологическая интерпретация Аристотеля»[16] – один из ранних текстов, служащих прототипом *Бытия и времени.* В этом тексте Хайдеггер одновременно анализирует современную «герменевтическую ситуацию» и осуществляет набросок своей интерпретации аристотелевского понимания бытия.

Значение рукописи «Феноменологическая интерпретация Аристотеля» сложно переоценить, принимая во внимание в целом генезис хайдеггеровской мысли. Этот текст одновременно и манифест, провозглашающий философские взгляды раннего Хайдеггера, но также и многообещающий комментарий, намечающий в общих чертах его будущую работу. Эта рукопись не только отчётливо

---

12 Хайдеггер, указ. соч., с. 305.
13 Там же, с. 306.
14 Там же.
15 Там же, с. 308.
16 Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, op. cit., S. 341–419.

представляет хайдеггеровский обширный проект философии – одновременно систематический и исторический, текст также показывает, в частности, почему фундаментальная онтология может быть реализована путем деструкции истории онтологии. Этот текст предвосхищает несколько центральных тем из *Бытия и времени* (фактичность, смерть, падение), а также некоторые из тех проблем, которые будут занимать позднего Хайдеггера.

Следует принять во внимание тот факт, что в период между 1921 и 1924 гг. Хайдеггер планировал обширный проект, посвящённый подробной работе над Аристотелем, результаты которого он намеревался опубликовать в гуссерлевском ежегоднике (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*), что следует из его переписки этого времени с К. Ясперсом и его учеником К. Лёвитом. Публикации не последовало.

Можно сказать, что в 1922 в этой небольшой работе были обоснованно и полно заявлены многие тематические рубрики *Бытия и времени*, более того, отдельные части этого эссе можно соотнести с отдельными разделами *Бытия и времени*, был отчасти выработан философский словарь *Бытия и времени*, состоящий из таких понятий как *Sorge*, *Besorgen*, *Umwelt*, *Umgang*, *Umsicht*, *Bedeutsamkeit*, *Dasein*, *Existenz*, *das Man*, *Verfallen* и т. д. Здесь действительно можно усмотреть аристотелевский характер феноменологического пути раннего Хайдеггера, пути, который привёл его к публикации *Бытия и времени*. Рукопись Хайдеггера – важнейшее связующее звено между работой над Аристотелем раннего Хайдеггера и развитием его собственного феноменологического метода.

Интересна история рукописи «Феноменологическая интерпретация Аристотеля». Долгое время текст считался утерянным. Непосредственной причиной, побудившей Хайдеггера написать этот текст, явилась возможность профессионального карьерного роста. Начиная с 1919 Хайдеггер работал в качестве ассистента Гуссерля и приват-доцента в Университете Фрейбурга. В середине 1922 г. стало известно, что вскоре освободятся две должности, две вакансии в немецком академическом мире: одну вакансию предоставлял Университет Марбурга (предполагалось, что Поль Наторп вскоре уйдёт с кафедры, а его место займёт Николай Гартман; таким образом, освобождалась вакансия Гартмана); вторую вакансию предоставлял Университет Гёттингена (ученик Дильтея, Германн Нол, получил должность ординарного профессора; соответственно, освобождалась вакансия Ноля). Поль Наторп в Марбурге и Георг Миш в Гёттингене – оба вступили в переговоры с Гуссерлем в связи с обсуждением вопроса о возможном последователе и оба рассматривали кандидатуру Хайдеггера как наиболее достойную на освободившуюся вакансию. Препятствовало этому только одно «но»: начиная с 1916 года у Хайдеггера не опубликовано ни одной работы. Дабы компенсировать этот пробел, было решено, что Хайдеггер напишет манускрипт, который можно было бы опубликовать и который в общих чертах представлял его текущую работу, а также набросок

будущей. Хайдеггер написал *Введение в Аристотеля* примерно за три недели, во многом опираясь на свои записи к лекционным курсам за последние три года. Законченная работа – «Феноменологическая интерпретация Аристотеля» – была отослана в Марбург и Гёттинген.

Ответы из Марбурга и Гёттингена не заставили себя долго ждать. В письме от 2-го ноября 1922 г. Георг Миш объясняет, почему Хайдеггер был поставлен в списке претендентов только на второе место после Морица Гейгера. Г. Миш признаёт, что текст по Аристотелю демонстрирует всестороннее, доскональное знакомство с важнейшими источниками и впечатляющую самобытность мышления. Проблема, в общем, состояла лишь в том, что Хайдеггер, вместо того чтобы представить чёткую и беспристрастную оценку аристотелевского наследия, как это ожидалось, развивает в этом тексте свою собственную философскую позицию. В связи с этим Миш выражает недовольство философским стилем Хайдеггера, который он находит скорее деспотичным и тяжёлым, нежели лёгким и свободным, а также некоторыми формулировками Хайдеггера, которые выглядят, на его взгляд, несколько «вымученными».

Ответ из Марбурга последовал так же быстро, но был более благосклонным. В конце октября Наторп написал Гуссерлю, выражая своё чрезвычайно позитивное впечатление, которое произвела на него рукопись молодого Хайдеггера. В официальном сообщении Министерству в Берлине, датированном 12 декабря 1922 г., философский факультет Марбурга поставил кандидатуру Хайдеггера на первое место, и уже зимой 1923 г. Хайдеггер читает свои первые лекционные курсы в Университете Марбурга.

История этой ранней работы Хайдеггера имеет интересное продолжение. Где-то между 1922 и 1924 гг. Поль Наторп показывает свою копию рукописи Хайдеггера Гансу Георгу Гадамеру, который позже возьмёт её с собой в Лейпциг. Но в 1943 г., во время воздушного налёта, копия хайдеггеровской рукописи была потеряна. К счастью, гёттингенская копия работы имела совсем другую судьбу. В 1964 году, т. е. 42 года спустя после того, как Хайдеггер выдвигал свою кандидатуру на освободившуюся вакансию в Гёттингене, Георг Миш отдал копию хайдеггеровской рукописи, посвящённой Аристотелю, своему студенту, Джозефу Кёнигу. Так и не ознакомившись с ней, Кёниг отложил рукопись и впоследствии о ней забыл. Долгое время считалось, что гёттингенская рукопись также утрачена, пока значительно позже она не была найдена среди бумаг Кёнига.[17] Именно эта рукопись и была отредактирована Гансом Ульрихом Лессингом и с предисловием Ганса Георга Гада-

---

17 См.: Translator's preface: Martin Heidegger, *Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation*, trans. M. Baur // *Man and World*. 1992. № 25. P. 355–393.

мера опубликована в 1989 году в *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*[18].

В связи с фигурой Аристотеля интересен также и более поздний текст Хайдеггера, написанный в 1939 и впервые опубликованный только в 1958 г. – *О существе и понятии φύσις. Аристотель, Физика B1*[19]. Мы намерены показать, что Хайдеггер читает Аристотеля как «типичный» феноменолог и как это прочтение заложило основание для трансформации аристотелевской проблематики бытия в проблематику *Бытия и времени*.

Хайдеггер претендует на то, что его феноменологическая процедура есть не более чем экспликация собственно аристотелевского способа исследования, в действительности, экспликация *methodos* (метода), который присущ самой греческой философской мысли. Однако, действуя в соответствии с *этим* «феноменологическим методом», Хайдеггер порывает с Гуссерлем и со всей традиционной рецепцией греческой философии. В целом, данная экспликация аристотелевской процедуры приводит и к трансформации аристотелевской проблематики.

В нашем исследовании мы будем опираться на оба текста: рукопись *Феноменологическая интерпретация Аристотеля* (или т. н. *Natorp-Bericht*) и текст *О существе и понятии φύσις. Аристотель, Физика B1*. Для начала обратимся к ранней работе Хайдеггера.

***

Вопрос, который задаёт Хайдеггер, обращаясь к аристотелевским текстам, – это вопрос о бытии человеческого бытия. При этом он не скрывает, что намеченное им прочтение Аристотеля будет *Daseinsanalytik* – вопрошанием о таком сущем, которое переживает и истолковывает бытие. Его цель при чтении Аристотеля – раскрыть *Sinn von Dasein* – различные «категории», конституирующие способ бытия такого сущего, которое уже всегда в каком-то отношении состоит к бытию. То, что Хайдеггер обращается к Аристотелю за помощью для прояснения различных способов бытия, делающих возможной герменевтическую феноменологию, затрудняет традиционную трактовку хайдеггеровской деструкции как критического движения назад через историю философии с целью её преодоления. В случае Аристотеля Хайдеггер открывает, что подлинная будущность философского мышления уже была приуготовлена, но скрыта бесплодным умствованием традиции.

Лейтмотивом рукописи является понимание того, что доступ к вещам самим по себе возможен только посредством радикального критического обращения к истории, коей мы сами являемся,

---

18 *Dilthey – Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften.* 1989. Bd. 6. S. 228–274.

19 Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*, op. cit. Русск. изд.: Хайдеггер М. *О существе и понятии φύσις. Аристотель, «Физика», B1* // Васильева Т.В. *Семь встреч с Хайдеггером*. М., 2004.

а именно – посредством предпринятого рассмотрения Аристотеля. В этом тексте Хайдеггер ставит себе целью на основании изначальной проблематики фактичности с помощью феноменологической интерпретации Аристотеля осуществить «историю онтологии и логики».

Во *Введении* к этой рукописи, озаглавленном *Показание герменевтической ситуации*[20], Хайдеггер предлагает своё понимание

[20] «Нижеприведённые исследования посвящены истории онтологии и логики. В качестве *интерпретаций* они отвечают вполне определённым условиям толкования и понимания. Сущностное содержание (*Sachgehalt*) любой интерпретации, а именно тематический предмет в *как* (*Wie*) его истолкованности (*Ausgelegtsein*), только в том случае может говорить за себя соответствующим образом, если данная герменевтическая ситуация, в отношении которой любая интерпретация относительна, представлена как достаточно и ясно определённая.
Любое толкование в зависимости от предметной области и познавательных притязаний имеет (1) свою более и менее отчётливо освоенную и закреплённую *точку зрения* (*Blickstand*), (2) исходящую отсюда *направленность взгляда (Blickrichtung)*, в которой определяется "как что" (*"als was"*) и "на-что" (*"woraufhin"*) {толкования}; предмет интерпретации должен предварительно схватываться в этом "как что" и истолковываться исходя из этого "на-что", (3) ограниченную точкой зрения и направленностью взгляда *дальность видимости* (*Sichtweite*), в пределах которой осуществляется соответствующее притязание интерпретации на объективность. Возможное осуществление (*Vollzug*) толкования и понимания, а также в нём совершающееся предметное освоение становятся явными в той степени, в какой ситуация, в которой и для которой производится (*zeitigen sich*) толкование, прояснена согласно упомянутым аспектам. Герменевтика, соответствующая ситуации, должна привести к её прозрачности и эту прозрачность, как герменевтическую, положить в основание интерпретации.
Ситуация толкования, являющаяся понимающим освоением прошедшего (*Vergangenen*), есть всегда как таковая живое настоящее. Сама история, как в понимании освоенное прошлое, вырастает (*wächst*) по отношению к своей постигаемости вместе с изначальностью решительного выбора и оформлением герменевтической ситуации. Прошлое (*Vergangenheit*) открывает себя лишь в меру решимости и силы способности-раскрытия (*Aufschliessenkönnen*), которыми располагает настоящее. Изначальность (*Ursprünglichkeit*) философской интерпретации определяется специфической уверенностью, в которой философское исследование удерживает себя и свои задачи. Представление, которое философское исследование имеет о самом себе и о конкретизации своей проблематики, определяет также и её основную установку в отношении истории философии. Что для философской проблематики составляет собственно опрошенное предметное поле, то и определяет направление взгляда, в которое только и может быть помещено само прошлое. Это приписывание {смысла} (*Hineindeuten*) не только не противоречит смыслу исторического познавания, но, напротив, есть основное условие для того, чтобы прошлое вообще воскресло в слове. Все истолкования в области истории философии, а равным образом и в других {областях}, которые следят за тем, чтобы в отличие от проблемно-исторических "конструкций" не приписывать текстам того, чего в них нет, должны быть уличены в том, что они также приписывают {то, чего нет},

философии как герменевтической феноменологии. Феномено-

только без ориентирования и с помощью понятийных средств весьма неоднородного и неконтролируемого происхождения. Считают, что эта беспечность (*Unbekümmertheit*) в отношении того, что "собственно делают", и невежество в отношении использованных при этом средств, являются исключением всякой субъективности.

Прояснение герменевтической ситуации для последующих интерпретаций и вместе с тем демаркация её тематического поля рождается из основного убеждения, {состоящего в том, что} философское исследование согласно своему бытийному характеру есть то, что одно "время" – поскольку оно {исследование} не заинтересовано в этом исключительно образованности ради – никогда не сможет заимствовать из другого {времени}; но {философское исследование} есть также и то, что никогда не захочет выступить с требованием смочь и быть в состоянии изъять из грядущих времен бремя и беспокойство (*Bekümmerung*) радикального вопрошания; вот таким образом {философское исследование} понимает себя и свой возможный смысл исполнения (*Leistungssinn*) в человеческом бытии (*Dasein*). Возможность влияния философского исследования, ставшего прошлым, на своё будущее, не может быть уложена в результаты как таковые, но основывается в достигнутой и конкретно разработанной изначальности вопрошания, посредством которой оно {исследование} в состоянии всегда стать в качестве проблемнопорождающего образца (*als Problem weckendes Vorbild*) снова настоящим.

Предмет философского исследования – *человеческое бытие* (*Dasein*), как оно опрошено в отношении своего бытийного характера. Это основное направление философского вопрошания не устанавливается и не прикрепляется извне к опрошенному предмету, к фактической жизни, но его следует понимать как эксплицитное схватывание основной подвижности (*Grundbewegtheit*) самой фактической жизни, которая есть *таким* способом, что она в конкретном временении (*Zeitigung*) своего бытия озабочена своим бытием, и которая есть также и там, где она избегает самой себя. Фактическая жизнь имеет такой бытийный характер, что она сама является тяжёлым бременем для самой себя. Самое верное подтверждение тому – тенденция фактической жизни к намеренному облегчению жизни (*Sichsleichtmachen*). В этом трудном само-несении себя (*an sich selbst schwer Tragen*) жизнь согласно основному смыслу своего бытия *есть* тягостная (schwierig) {жизнь}, но не в смысле какого-то случайного свойства. Если жизнь есть собственно то, что она есть, в этом бытии-тягостным (*Schwierigsein*) и бытии-трудным (*Schwersein*), тогда подобающий подлинным образом способ доступа (*Zugangsweise*) к ней и способ её сохранения (*Verwahrungsweise*) могут состоять только в неком делании-трудным (*Schwermachen*). Философское исследование должно придерживаться этой обязанности, если оно не желает в противном случае полностью потерять свой предмет. Но всякое делание-лёгким (Leichtmachen), всякое соблазнительное само-подстраивание под потребности, все метафизические утешения, необходимые для нужд, заимствованных главным образом из книжных знаний, – всё это отвергает уже в своём основном замысле {саму возможность} заполучить и удержать предмет философии для схватывания в поле зрения. Для философского исследования, таким образом, его собственная история тогда и только тогда присутствует предметным образом в неком релевантном смысле, когда она предоставляет не различные диковины, а радикально простые вещи, *достойные мысли* (*Denkwürdig*keiten), и таким образом не столько

логия не является герменевтически наивным обращением к самим вещам, как если бы была причина обратного изъятия или возвращения какой-то утраченной изначальной позиции; это само-обращённость фактической жизни. Собственно, философия и есть жизнь, само-артикуляция жизни из самой себя. Поэтому любое философское исследование остаётся созвучным с жизненной ситуацией, из которой и ради которой оно вопрошает. Первая часть эссе посвящена всецело этой ситуативности, этой «всепоглощающей» фактичности, которая определяет бытие жизни.[21] И в контексте собственного рассмотрения – проблематики фактичности – Хайдеггер показывает, что Аристотель поставил вопрос о фактической человеческой жизни в изначальном виде.[22]

отвлекает понимающее настоящее на {поиски способов} обогащения знанием (*Kenntnisbereicherung*), сколько отбрасывает настоящее назад к самому себе, к усилению сомнительности именно {в отношении самого себя}. Такое озабоченное освоение истории означает, однако – а именно для настоящего, в бытийном характере которого историческое сознание является конститутивным, – {следующее}: радикальное понимание того, что в данном случае определённая часть былого философского исследования устанавливает в *своей* ситуации и *для* этой {ситуации} в своей основной обеспокоенности (*Grundbekümmerung*). *Понять* означает не просто принять к подтверждающему сведению, но изначально *повторить* понятое в смысле наиболее своей ситуации и для этой ситуации. Но менее всего это происходит при заимствовании (*Übernahme*) теорем, положений, основных понятий и принципов и в случае обновлений, каким-либо образом {ими} руководящих. Понимающее принятие образца ради самого себя будет подвергать {этот} образец в самом основании жесточайшей критике и преобразовывать его в возможную плодотворную оппозицию.
Фактическое {человеческое} бытие (Dasein) есть то, что оно есть, всегда только как целиком своё собственное, не как бытие-вообще (*Überhauptdasein*) какого-то человечества вообще, для которого забота может быть лишь призрачным призванием (*Auftrag*). *Критика* истории есть всегда лишь критика настоящего. Критика не может придерживаться наивного мнения, будто она в состоянии (или ей позволено) просчитать для истории, как должно было бы обстоять дело, если бы… Напротив, критика должна удерживать взгляд на настоящем и следить за тем, чтобы она сама вопрошала способом, подобающим достижимой ею изначальности. История не отрицается, поскольку она "ложная", но поскольку она всё ещё проявляет себя в настоящем, без того чтобы быть при этом собственно освоенным (могущим быть освоенным) настоящим...». См.: Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, op. cit., S. 346–351.

21 Мы найдём здесь обсуждение того, что Хайдеггер в *Бытии и времени* назовёт «заброшенностью» (*«Geworfenheit»*): фактическая жизнь, пишет он в *Natorp-Bericht*, движется всегда в *истолкованности*, определённым образом унаследованной, которая определяет наперёд осуществление жизни.

22 Фактичность – фундаментальный способ бытия, конституирующий человеческую жизнь. Подвижность фактичности Хайдеггер называет заботой. Экзистенция – возможность фактической жизни; это движение, обратное движению падения. Экзистенцию можно обнаружить, лишь «поставив под вопрос фактическую жизнь». И это – задача философии. Философское исследование – осуществление

Именно эта часть работы заставила Наторпа предвидеть, что Хайдеггер будет разрабатывать революционно новое прочтение Аристотеля во время своего пребывания в Марбурге.

В качестве особого исполнения подвижности жизни (*Lebensbewegtheit*) любое понимание есть исторический момент. Поэтому возможность интерпретации, а именно возможность поставить себя в отношении тематического предмета интерпретации подлинным образом, зависит от разъяснения заданных на её основаниях предпосылок. Для того чтобы схватить «почему» тематического выбора, но также и для того чтобы пояснить, какая «объективность» каждый раз подлежит схватыванию, ситуация интерпретации должна быть «высветлена», т. е. должны быть эксплицированы «определённые условия истолкования и понимания»[23]. Хайдеггер называет это прояснение, или высветление, предданной ситуации, в которой толкование должно себя всегда обнаруживать, *герменевтикой* ситуации, что эксплицирует для самого толкователя три момента его толкования, своего рода герменевтическую триаду.

Итак, в каждом понимании Хайдеггер различает три момента. Любая экспликация имеет (1) «закреплённую точку зрения» (*Blickstand*)[24] – то есть то, «из чего» (*«von wo aus»*) берёт своё начало толкование, то, «из чего» оно направляется к предмету; его более и менее отчётливо освоенная и закреплённая изначальная позиция (тематическая предпосылка исследования); далее (2) «исходящую отсюда направленность взгляда» (*Blickrichtung*)[25], в которой выявляется тема анализа и которая со своей стороны определяет направление внимания (*Blickbahn*) и поле обзора (*Blickhabe*) толкования: каков предмет толкования и *на-что* (*woraufhin*) он опрашивается, в каком направлении происходит набросок интерпретирующего определения; и, наконец, (3) «дальность видимости» (*Sichtweite*)[26], которая показывает границы притязания на объективность внутри поля координат, заданного первыми двумя моментами. В данном специфическом случае интерпретация руководствуется «основным убеждением»[27], что «философское исследование» есть то, что «одно “время” ... никогда не сможет заимствовать из другого {времени}», и в то же время то, что «не в состоянии изъять из грядущих времён бремя и беспокойство радикального вопрошания»[28]. Вклад обратившегося в прошлое философского исследования для будущего исследования состоит в том, что оно могло бы предоставить модели (образцы), посредством которых достигается исходная ра-

---

движения интерпретации, которая принадлежит самой фактической жизни. Философия и есть радикальное вопрошание.

23 Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, op. cit., S. 346.

24 Ibid., S. 346.

25 Ibid., S. 347.

26 Ibid.

27 Ibid., S. 348.

28 Ibid.

дикальность вопрошания. Эти модели (образцы) должны быть повторены в изначальном виде, т. е. с осознанием их укоренённости в определённой проблемной установке и в специфической, уже обратившейся в прошлое, ситуации интерпретации. «Понимающее принятие образца» должно «в самом основании этот образец подвергать жесточайшей критике и преобразовывать его в возможную плодотворную оппозицию»[29]. Как «генуинное эксплицитное исполнение тенденции толкования {в отношении} основных подвижностей жизни, в которых речь идёт о ней самой и о её бытии», исполнение, которое пытается привести «фактическую жизнь в её решающей бытийной возможности к очевидности и к схватыванию»[30], философия есть в то же время онтология и логика. Они (онтология и логика) не должны пониматься как частные, взаимно соотнесённые дисциплины, но как «направляющие части принципиального исследования, которое можно было бы обозначить как *«феноменологическая герменевтика фактичности»*[31], то есть как такое истолкование фактической жизни[32] в качестве феномена, которое принимает во внимание понимание её онтолого-категориальных структур. Поскольку философия является основной подвижностью жизни, она находится под влиянием тенденции жизни к падению[33], т. е. склонности жизни отстранять от себя саму себя и жить в традиции неподлинным способом.

Предпослав идею истории как некоего критического повторения образцов (примеров) и понимание философии как своего рода феноменологической герменевтики фактичности, Хайдеггер поясняет направленность интерпретации на Аристотеля и в отношении этого подлежащую принятию установку «из конкретного

29 Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen...*, S. 350.

30 Ibid., S. 363.

31 Ibid., S. 364.

32 Хайдеггер указывает здесь, что предмет философского исследования – человеческое бытие (*das menschliche Dasein*), как оно опрошено в отношении своего бытийного характера. Примечательно, что в *Natorp-Bericht* термин *Dasein* часто выступает синонимом *das faktische Leben*. В этом тексте Хайдеггер изобретает для него различные лексические наряды: *Lebensdasein* (жизненное здесь-бытие), *Überhauptdasein* (бытие-вообще), *Weltdasein* (бытие мира), *das menschliche Dasein* (человеческое бытие), *das faktische Dasein* (фактическое человеческое бытие). Как и в случае других терминов, мы присутствуем здесь при становлении хайдеггеровского понятийного языка *Бытия и времени*.

33 Падение при этом есть всегда падение в мир. Эта склонность падения в мир (*Verfallensgeneigtheit zur Welt*) и определяет по преимуществу ту истолкованность, которой жизнь располагает для самой себя: падение приводит фактическую жизнь к тому, чтобы толковать себя из мира – без того чтобы предварительно обрести саму себя через противодействие (*Gegenbewegung*): аспекты, согласно которым истолковывается сущее, берутся из обхождения с миром в модусе падения. Упущение герменевтики собственной ситуации приводит любое философское толкование к тому, чтобы понимать само себя в качестве философского исследования из мира – иными словами, определять свой предмет как мирской (*Welthaftes).*

схватывания точки зрения»[34]. Что касается вопроса фактичности, то подобная точка зрения состоит в упаднической ситуации философии, которая в базовом понимании человека рекуррирует из традиции к заимствованным понятиям без того, чтобы принять их к осмыслению.

В качестве медиума, в котором вращается понимание человеческой жизни, Хайдеггер называет греческий понятийный аппарат, «который проходит сквозь целый ряд разнообразных интерпретаций»[35]. То, что мы и по сей день говорим о «природе» человека, а также характер и способ, каким мы эту «природу» обозначаем, находят свои исторические основания в такой традиции. И хотя эти понятия несут в себе «часть подлинной традиции своего изначального смысла», предметный опыт уже долгое время «не находится в распоряжении». Подлинное понимание жизни возможно только лишь «по пути *демонстрирующего возвращения (im abbauenden Riickgang)* к изначальным истокам мотивов экспликации»[36], которое сделает прозрачными скрытые основания унаследованной и преобладающей интерпретации. И здесь герменевтика может выполнить свою задачу только *«на пути деструкции»*[37].[38] Эта демонтирующая установка должна быть

---

[34] Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, op. cit., S. 366.

[35] Ibid., S. 367.

[36] Ibid., S. 368.

[37] Ibid.

[38] Г. Веттер в статье *Heideggers Destruktion der Tradition am Beispiel des Aristoteles* обращает внимание на происхождение термина «деструкция»: слово заимствовано из латыни (от лат. *destructio*), появляется в середине XVI в., означает дословно «устранение», «слом» (*Niederreißen*) в смысле «разрушения» (*Zerstörung*), «разложения» (*Zersetzung*), «прекращения» (*Auflösung*). В начале XIX в. появляется прилагательное *«destruktiv»* («разрушающий», «разлагающий»). Хайдеггер, однако, не примыкает к негативному использованию термина «деструкция». Под «деструктивным аспектом» он понимает «позитивно решающую деструкцию». Полное значение этого термина, по Хайдеггеру, становится обозримым в первую очередь при взгляде на то поле, в котором он проявляет своё истинное значение: герменевтика фактичности. Она невозможна без деструкции, поэтому Хайдеггер пишет: «Герменевтика осуществляет свою задачу только по пути деструкции» (Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, op. cit., S. 368). Тематическую разработку и применение понятия «деструкция» можно проследить в нескольких текстах Хайдеггера: 1) в лекциях зимнего семестра 1921–22 гг. (Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61); 2) в ранней рукописи, посвящённой Аристотелю (т. н. *Natorp-Bericht*) 1922 г.; 3) в *Бытии и времени*, § 6 (Heidegger M. *Sein und Zeit* (GA 2)); 4) в лекциях *Основные проблемы феноменологии*, § 5 (Heidegger M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24) летнего семестра 1927 г. Г. Веттер отмечает, что развитие основных взглядов Хайдеггера на феноменологическую деструкцию совпадает с очередными интерпретациями Аристотеля, которые он предпринимал в ранних фрейбургских и первых

направлена не против традиции, а против того неосознанного и неподлинного способа, каким мы себя в ней ведём. В отношении проблемы фактичности Хайдеггер усматривает «поглощение решающей конститутивной силы воздействия бытийного характера сегодняшней ситуации» как *«греко-христианское толкование жизни»*[39]. И эта демонтирующая установка касается не всей истории, но только «решающих поворотных моментов истории западно-европейской антропологии»[40]. Это именно тот контекст, в котором мышление Аристотеля получает особенное значение. В свете проблемы фактичности это значение обнаруживается лишь частично в завершении предшествующей философии.

Посредством особенной тематизации сущего «Аристотель открывает в своей *Физике* некий принципиально новый подход (*Grundansatz*), из которого вырастает его логика и онтология, которыми, в свою очередь, была пронизана вся история философской антропологии»[41]. Однако та же философия Аристотеля, по Хайдеггеру, в ходе истории была подчинена тенденции падения, которая вырастает из концентрации на единственном измерении – логико-онтологическом – как ведущем измерении. Хайдеггер считает особенно проблематичным то, что

> «определённая онтология определенного бытийного поля и логика определённого обращения, следуя склонности толкования к падению, превратились в *такую* онтологию и *такую* логику, какими они решительно проходят не только через свою собственную историю, но и саму историю духа, т. е. экзистенциальную историю»[42].

Посредством анализа, приподнимающего тёмные стороны смысла, в котором осуществляется аристотелевское исследование, Хайдеггер показывает, что определяющее понимание, т. е. теория, в аристотелевском мышлении есть только способ, каким сохраняется сущее, которое необходимо есть то, что оно есть. Поэтому мышление Аристотеля становится – как такое мышление, в котором каждый бытийный регион соответствует определённому способу доступа и каждая дисциплина отвечает определённой степени достоверности, – образцом, предоставляющим новые проблемы, и парадигмой нового радикального вопрошания.

марбургских лекциях. Таким образом, здесь объединяются две тематические области: герменевтическая феноменология как место деструкции и конкретная значимость Аристотеля для хайдеггеровской деструкции онтологии (см.: Vetter H. Heideggers Destruktion der Tradition am Beispiel des Aristoteles // *Heidegger-Jahrbuch 3. Heidegger und Aristoteles: Bd.3*, hrsg. von A. Denker, H. Zaborowski. Freiburg/München, 2007. S. 77–95).

39 Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, op. cit., S. 369.

40 Ibid., S. 371.

41 Ibid.

42 Ibid., S. 397.

Но цель Хайдеггера при этом состоит не в том, чтобы своей интерпретацией достичь некой объективности, как если бы Аристотель по своей сути был бы лишь требующим пояснения «мнением». «Правильность» истолкования происходит из подлежащей достижению дальности видимости, ограниченной точкой зрения и направленностью взгляда. Гадамер пишет в послесловии к *Natorp-Bericht*:

> «Здесь речь не идёт об Аристотеле как об одном из важнейших исторических предметов, но развивается – из сегодняшних вопросов философии, из проблемного нажима, которому понятие жизни сослужило источником и который в эти десятилетия в немецкой философии всё больше и больше начинает господствовать, – радикальная постановка вопроса»[43].

Поэтому ведущий вопрос в интерпретации Аристотеля касается бытийной предметности, в которой истолковывается бытие человека и бытие жизни. Хайдеггер спрашивает себя, каким является феноменальное основание экспликации человека и какие категории из этого основания происходят.

Мы намерены показать, как предварительная идея феноменологии, которую Хайдеггер находит у Аристотеля, ведёт в целом к трансформации аристотелевской проблематики, и далее прокомментировать «феноменологический словарь» Аристотеля.

Обратимся к тексту *О существе и понятии φύσις. Аристотель, Физика B1*.

***

Хайдеггер утверждает, что греки были первыми, кто познавал сущее (*to on*) как *phainomenon*, которое как оно есть, показывает себя, является. Присутствие сущего в мире познаётся как его выявление, где *phainesthai* означает, что сущее доставляет себя к светящейся само-явленности (*sich zum Scheinen bringen*) и «есть» точно то, что показывает себя в этой само-явленности.[44]

В явлении сущее про-является как много-значное в самом широком смысле: как щит, который может использовать воин, или как корабль, на котором он может отправиться по морю, или как бог, которого он может почитать или отвергать. Этот характер «как» обнаруживает появление значения среди сущего, «вторжение» этого значения, которое происходит только при появлении человека. В самом деле, человек может иметь дело с сущим, только если

[43] Gadamer H.-G. Heideggers «theologische» Jugendschrift // Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, hrsg. von Günther Neumann. Stuttgart, 2003. S. 79.

[44] Heidegger M. Vom Wesen und Begriff der *Φύσις*. Aristoteles, Physik B,1 // Heidegger M. *Wegmarken*, hrsg. von F.-W. von Herrmann (GA 9). Frankfurt am Main, 1976. S. 345f.

сущее являет себя как *то* или *это* (конкретное) сущее, и философ отличается тем, что задаёт вопрос о «явленности-в-модусе-как» как таковой. Он спрашивает о бытии сущего.

Сказанное позволяет отметить две вещи. Во-первых, всякий раз, когда греки говорят о сущем (*to on*), они всегда подразумевают сущее как *то* или *это* (*to on hē…*), то есть в терминах модальности многозначности присутствия, даже если «как» (*hē*) не установлено определённо. Это *«как»*-измерение сущего, которое в дальнейшем выговаривается в «есть» апофантического рассуждения, артикулирует бытийное измерение сущего. Следовательно, *to on* всегда означает «сущее-в-модальности-бытия», и Хайдеггер вполне корректно переводит *to on* как *das seiend-Sein* (бытие-сущим). Чтобы выразить эту слитность, единство, Аристотель часто использует термин *ousia* – существительное, которое происходит от причастия *ousa* глагола *einai* и может быть адекватно переведено неологизмом *Seiendheit* – сущесть (сущность).[45] Таким образом, вопрос, который о-пределяет первую философию: «Что есть *to on-сущее*?» – должен быть трансформирован в вопрос: «Что есть *to on hē on*?» – что есть сущее (любое сущее, всякое сущее) именно *как сущее*, т. е. в своей сущести? Вопрос, стало быть, чётко фокусируется на «как»-измерении сущего. Он ищет не онтического ответа, а онтологического постольку, поскольку сам направляется на «каковость» или «сущесть» как таковую. Аристотель уточняет свой вопрос, когда говорит, что вопрос о том, «что есть сущее как сущее», переходит в вопрос: «что есть сущесть (*tis hē ousia*)[46]. Вопрос ищет не сущесть какого-то ограниченного региона сущего, но всего сущего в смысле некоего аналогического единства, обусловливающего все возможные модусы сущести.[47] Аристотелевский вопрос об *ousia* есть его формулировка вопроса о смысле бытия.

Во-вторых, необходимо сказать, что в разговоре о сущем как *phainomenon* следует, по крайней мере, предполагать *locus* его многозначной про-явленности, где артикулируется горизонт этой многозначности. Сущее как *phainomena* коррелятивно способам «осознания» (*Vernehmen* – восприятия, внятия) в самом широком смысле, т. е. коррелятивно *legein* или *noein*, что есть «разоблачение» *phainomenon* в том, *что* и *как* оно *есть.* Без *logos'a* нет сущести. Уникальность человека как живого сущего, обладающего *logos*'ом (*zōon logon echon*), состоит в том, что его сущность есть *locus* значения и что он имеет доступ к сущему только в терминах некоторой модальности его «явленности-как…» в *logos*'е. Аристотель тематизирует функцию *logos*'а как *dēloun* (делать явным, видимым), *apophainesthai* (показывать наперёд) и – более важно – как *alētheuein* (доставлять из сокрытости) («λόγος как речь значит скорее то же, что δηλοῦν, делать очевидным то, о чём "речь" в речи. Эту функцию речи Ари-

45 Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*, op. cit., S. 329f.
46 Аристотель. *Метафизика //* Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т. 1. М., 1975. Z, 1, 1028b 2ff.
47 Аристотель, указ. соч. G, 1, 1003a 2.

стотель строже эксплицировал как ἀποφαίνεσθαι»[48]). Для человека *to on* – всегда – *on legomenon*, «толковать» (считывать) сущее, сущее артикулировано согласно многочисленным способам многозначности присутствия, которые выражаются в имплицитном «как» или эксплицитном «есть» апофантического высказывания.

Мы могли бы подытожить эти два пункта. Сущее всегда предполагает бытийное измерение, которое выражается в «как», и единственный *locus* этого бытийного измерения – человеческая сущность в качестве *logos*'а или *alētheuein. To on* и *legein* «априорно коррелятивны»; человеческая природа – сугубо феноменологична (*legein ta phainomena*). И если кто попытается решить задачу, присущую первой философии, а именно *legein to on hē on*, то результирующая онтология должна быть феноменологической. В самом деле, онтология возможна только как феноменология.

Прежде чем двигаться дальше, следует задаться вопросом, не является ли, в самом деле, данная «экспликация» оснований философской процедуры Аристотеля неоправданным переносом современных перспектив в греческое мышление. В конечном итоге, следует спросить, может ли вообще *любая* интерпретация Аристотеля быть свободной от каких бы то ни было предпосылок? Оправданность хайдеггеровского феноменологического прочтения Аристотеля основана в неизменности феноменологической природы самого человека: всякое знание, включая знание аристотелевских текстов, совершается *в* и *посредством* интерпретативной «как»-структуры *legein*. Предоставим слово самому Хайдеггеру:

> «Тотальность сущего представляет собой то поле, в котором позитивные науки … всякий раз находят свои предметные области. Направляясь напрямик на сущее, они берут на себя во всей полноте исследование всего того, что есть. Так, кажется, для философии, которая со времён античности рассматривалась как фундаментальная наука, не осталось уже поля для какого бы то ни было исследования. Но разве не делает греческая философия с самого начала как раз таки предметом своего вопрошания “сущее”? Непременно так, но не для того, чтобы определить то или иное сущее, а для того, чтобы понять сущее *как сущее*, т. е. в отношении его *бытия*. Как постановка вопроса, так и ответы долгое время пребывали в невыясненности. Однако уже в самом начале проявляет себя нечто весьма примечательное. Философия ищет раскрытия бытия по пути рефлексивной обращённости на *мышление* о сущем (*Парменид*). Открытие *Платоном* идей ориентировано на *монолог* (*Logos*) *души* с самой собой. *Аристотелевские* категории возникают в виду предикативного познания *разума*. … Является ли этот поворот взгляда от сущего к сознанию случайным, или он востребован в итоге своеобразием того, на что под названием “бытие” в качестве проблемного поля философии было всегда ориентировано исследование?»[49]

[48] Хайдеггер М. *Бытие и время*. Перев. В.В. Бибихина. М., 1997. С. 32.
[49] Husserl E. Phänomenologische Psychologie // *Husserliana*. Bd. 9. Den Haag, 1968. S. 256.

Последний вопрос этого отрывка служит отправной точкой для Хайдеггера в радикализации аристотелевского вопроса об аналогическом единстве всех «есть»-предикаций. До этого момента мы имели дело с греческой феноменологией (как это эксплицирует Хайдеггер), но та точка зрения, которую он отстаивает, представляет феноменологию в «более» «греческом» виде, нежели это было в действительности у греков. Здесь следует показать, как хайдеггеровская экспликация феноменологического метода, применённого к Аристотелю, влечёт за собой трансформацию аристотелевской проблематики.

Человек имеет доступ к сущему лишь в терминах его значения в самом широком смысле, то есть только в терминах некоторой формы «явленности-как» в *logose*'е. Эта «явленность-как», в терминах которой сущее артикулируется (*legetai*), имеет много модальностей. Так, *to on legetai polachōs*, «сущее показывает себя в своей "как-явленности" многими способами»[50]. Аристотель указывает четыре способа явленности сущего, а именно сущего-в-его-бытии: 1) как «случайное», 2) как истинное или ложное, 3) как *dynamis* или *energeia* (в возможности или в действительности – в русском переводе), 4) согласно схемам категорий.[51] Но все эти способы связаны с аналогическим общим знаменателем (*pros hen*) в той степени, в какой каждый есть модальность «явленности-как», в которой сущее устанавливается как такое-то и такое-то. Если бы была такая наука, которая открывала это аналогическое единство, то это была бы наука о сущем в целом в терминах его сущести как таковой – наука об *on hē on*.[52]

В критическом поиске общего значения, которое аналогически объединяет многие значения сущего, одно значение допускается, или, в тематическом повторном исследовании, ставится в особенное положение по сравнению с каждым в отдельности и со всеми значениями: *logos* как «способность» «раскрытия» (размыкания, открытия). Понимание необходимости переформулировки значения *logos* – основание для хайдеггеровской трансформации аристотелевской проблематики. Если сущее являет себя в *logos*'е многими способами, то эти «многие способы» сами по себе суть модификации *logos*'а. Таким образом, *logos* сам по себе проявляется (имеет бытие) многими способами. Если *logos* в своей функции-*alētheuein* имеет бытие многими способами, тогда первым и основополагающим шагом к прояснению смысла бытия (т. е. единства способов проявленности сущего) становится задача исследования единства многих способов бытия *logos*'а. *Logos* должен вновь обратиться на самого себя и «вывести наружу» *alētheuein* единства своего собственного процесса-*alētheia*. Поскольку модификации *logos*'а коррелятивны способам явленности сущего, раскрытие единства бытия *logos*'а снабжает философа *a priori* горизонтом для

50 Аристотель, указ. соч. G, 2, 1003a 33; E, 2, 1026a 33ff; Z, 1, 1028a 10.
51 Там же. E, 2, 1026a 33ff.
52 Там же. G, 1, 1003a 21.

разработки аналогического единства всех способов явленности сущего, то есть смысла бытия самого по себе.

Итак, вкратце: любое сущее есть «сущее как...», то есть сущее в модусе бытия. Кроме того, основание этого «как» есть *logos* как *alētheia*, который в своих различных модусах коррелятивен явленности сущего. Поскольку задачей первой философии является поиск самой «каковости» сущего, то в разработке объединяющего бытия *logos*'а философия обеспечила основание для объединяющего смысла бытия как такового.

Здесь мы можем видеть в аристотелевской формулировке программу, заявленную в *Бытии и времени*. И неявным образом мы можем также видеть, как эта программа возможна не на аристотелевских основаниях, но только при условии трансформации аристотелевской проблематики. Прежде всего, следует сказать, что бытие действительно опрашивается в аристотелевской формулировке задачи первой философии: что есть сущесть? Что же утверждает Хайдеггер, говоря о забвении бытия? Что аристотелевский вопрос «теряется», поскольку он недостаточно глубоко исследует бытие *logos*'а. Давая понимание *alētheuein*-функции *logos*'а как категориально-утвердительное «делание настоящим» (явленным), т. е. показывая, что основное бытие *logos*'а есть постоянное раскрытие сущего в его представленности, Аристотель был бы вынужден истолковать аналогическое единство многих модусов представленности сущего как «чистое представление (явленность) как таковое», чистую *energeia*, коррелятивную апофантическому *logos*'у. И если Хайдеггер намерен оправдать своё утверждение, что аристотелевская формулировка не раскрывает аутентичного смысла бытия, то для этого он должен критически переформулировать фундаментальное значение *logos*'а на уровень глубже, чем категориально-утвердительный уровень *synthesis-dihairesis*, на котором остановился Аристотель. В курсе *Логики*, прочитанном в 1925–1926 гг.[53], предпринимается попытка осуществить это в терминах текста из *Peri Hermeneias*, а в *Бытии и времени* то же самое осуществляется средствами герменевтики «фактической жизни». Обе работы демонстрируют, что апофантический *logos* Аристотеля есть производная форма более фундаментального динамического и темпорального единства *alētheuein*. Так размыкается возможность ответа на вопрос об объединяющем смысле бытия более радикальным образом, чем это было возможно для Аристотеля. Вопрос ставится не по-аристотелевски, если объединяющим смыслом бытия *logos*'а оказывается темпоральность, а смысл бытия как такового истолковывается в терминах времени.

---

[53] Heidegger M. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, hrsg. von W. Biemel (GA 21). Frankfurt am Main, 1976.

***

Всякое человеческое познание как познание феноменологическое имеет сущее всегда в модусе его бытия, и Аристотелем эти модусы могут быть выражены термином *eidos*, явленность сущего как такового и таким, каким оно есть. Аристотелевская тематизация модусов бытия как модусов видимости (*eidos* происходит от *horaō* – «я вижу») перенимает аспекты платоновского акцента на в*и*дении. Что здесь важно, так это аристотелевская онтологическая трансформация платоновского *eidos*'а. Аристотель иначе истолковывает сущее, нежели Платон, он радикально меняет коррелятивность *eidos*'а и *logos*'а и достигает при этом более адекватной онтологической формулировки. Аристотелевский *eidos* как бытие сущего не может быть какой-то «вещью», существующей самой по себе отдельно от *logos*'а *(ou chōriston on)*, но более того – *eidos* есть только в *logos*'е (*all ē kata ton logon*[54]).[55] Но и платоновский *eidos*, и аристотелевский суть формулировки бытия, и оба коррелятивны какому-то виду *logos*'а. Но в уникальной формулировке Аристотеля Хайдеггер находит более «адекватную» феноменологию, которая в то же время есть и более «адекватная» онтология. Поскольку платоновский *eidos* (по крайней мере, как его толкует Аристотель) может «отстраниться» от самого себя, это склоняет к онтической характеристике (в качестве сущего), а поскольку аристотелевский *eidos* проявляется только в апофантическом суждении о сущем (т. е. в *legein* об *on)*, он имеет соответствующую онтологическую характеристику и указывает на бытие. Мы видим здесь, как онтология «регулируется» феноменологией и как понимание *logos*'а является решающим для обеих.

Приступим к демонстрации ключевых понятий аристотелевского «феноменологического» словаря. Если феноменологическая корреляция может быть артикулирована в терминах *eidos* и *logos*, то *eidos* как представленность сущего в *logos*'е имеет решающее значение. В *Физике*[56] Аристотель говорит о сущем как *synestōta* и *synistamena*, формы причастия от глагола *histēmi* – «я стою». Обращая на это внимание, Хайдеггер заявляет, что греки истолковывали сущее как «постоянное» в двояком значении: (1) как то, что стоит на самом себе и (2) как то, что постоянно, прочно, длительно.[57] Эквивалентное выражение такой стабильности – *hypokeimenon*, которое «подлежит присутствующему», и *hypostasis*, как то, что «основано (стоит) на самом себе». И «подлежание» и «стояние» являются индикаторами обычной греческой точки зрения на сущее как на то, что «постоянно присутствует само по себе»[58]. Греческая

[54] Аристотель. *Физика //* Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т. 3. М., 1981. B, 1, 193b 5.
[55] Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*, op. cit., S. 351f.
[56] Аристотель, *Физика*, указ. соч. B, 1, 192b 13; 193a 36.
[57] Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*, op. cit., S. 316.
[58] Ibid., S. 331.

ousia также обнаруживает эту устойчивость. В обычном словоупотреблении, прежде чем это понятие стало философским термином, *ousia* означала чьи-либо настоящие владения. Хайдеггеровский перевод *ousia* как *das Anwesen* (присутствие, «настоящее владение») схватывает значение постоянной явленности, что для греков и характеризовало бытие сущего.[59]

Эти «регистрации» бытия как стабильности могут быть проинтерпретированы в терминах *energeia* и *entelecheia*.[60] Сущее, которое вон стоит, вон лежит или удерживается в настоящем (присутствующем) (*synestōta, hypokeimenon, ousia*) и которое показывает себя так, как оно есть (*eidos*), «собрало себя» в устойчивости. Слова *telos* и *ergon*, которые содержатся в словах *entelecheia* и *energeia*, выражают эту устойчивость в-со-бирании. *Telos* преимущественно значит не «цель» или «намерение», а «окончание» или «осуществление», а *ergon* преимущественно означает то, что помещено в само-проявленность своего собственного *eidos*'а (а не «работа» как конечный продукт технического исполнения). Как таковые, эти слова говорят нечто общее, что и *peras*, которое обозначает «акт» сущего по удержанию себя вместе (само-определение, само-демаркация) так, что «оно стоит само по себе и может быть». Слово *entelecheia* выражает бытие сущего. Как стоящее или лежащее присутствие в своём самоопределении (само-демаркации), как высвеченное в том, чт*о* и как оно есть, сущее имеет себя в своём осуществлении: *en telei echei*, *entelecheia*, или собрано в само-манифестацию своего собственного *eidos*'а: *energeia*. Все эти термины выражают сущее-в-его-бытии и как таковые коррелятивны *logos*'у.

И, наконец, последний лексический ход: *morphē*. Хайдеггер трактует *morphē* (которое обычно переводится как «форма») посредством того же способа, что и понятие *eidos*, с добавлением нюанса: сущее, «помещающее себя в явленность» (*die Gestellung in das Aussehen*)[61]. С помощью этого нюанса достигается очерчивание разницы аристотелевского и платоновского *eidos*'ов. Платон понимает *eidos* как нечто имеющееся налицо для самого себя, нечто общее по отношению к индивидуальному сущему, которое в сравнении с *eidos* склоняется к тому, чтобы быть смещённым на со-подчинённую роль не-сущего. Аристотель, однако, понимает индивидуальное как реальное сущее, нечто, что есть в той степени, в какой помещает себя в свой собственный *eidos*, проявляющийся только в *logos*'е. Нюанс, который прикрепляется к *morphē*: появление сущего (вхождение сущего) в *eidos*'е для *logos*'а. Регулирующий фактор – опять-таки *logos*: *morphē* должно быть понято из *eidos*'а и *eidos* должен быть понят из *logos*'а.

Мы попытались показать основные черты идеи феноменологии, которые Хайдеггер находит у Аристотеля, и тем самым показать, как *Бытие и время* фундировано в радикализации аристотелев-

59 Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*, op. cit., S. 330.
60 Ibid., S. 321, 339, 348f, 352–356.
61 Ibid., S. 351.

ской проблематики. Также осуществлена попытка показать общую и формальную структуру хайдеггеровского феноменологического прочтения Аристотеля.

Итак, вкратце: уникальность человека по сравнению с другими живыми существами состоит в том, что вместе с ним появляется значение (смысл), что он имеет доступ к сущему только в терминах его артикулированного присутствия в *logos*'е. Самоё бытие человека состоит в *logos*'е, и *alētheuein*-функция *logos*'а такова, что посредством её и в ней существ сущего становится явленной. Эта существ может быть равным образом выражена как *eidos*, *morphē*, *ousia*, *energeia*, *entelecheia*. Более того, первейшая философская задача состоит в определении существи как таковой, аналогического единства, которое обусловливает все возможные модусы представленности сущего. Вопрос об объединяющем значении бытия основывается на априорном (тематическом или нетематическом) понимании аналогического единства бытия *logos*'а самого по себе. Хайдеггеровская радикально иная тематизация бытия *logos*'а есть основание для его утверждения, что аутентичное значение бытия остаётся забытым у Аристотеля. Это также отправная точка для его собственного вопроса о смысле бытия в терминах времени.

DU CONCEPT DE VÉCU DANS L'*ESSAI* DE BERGSON. HYPOTHÈSE AUTOUR D'UNE TRADUCTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Daniele De Santis[1]

Abstract

Henri Bergson's *Essai sur les données immédiates de la conscience* should mean for phenomenology and its historical development a source of questions and further possibilities for self-understanding: one can claim to find in its pages the origin of the philosophical language which enabled phenomenology to arrive in France and translate itself – as if Bergsonism, at the very moment it lends its own words to phenomenology, had also enabled the arrival of its most radical critic. Such a language is meanly related to the notion of *vécu*, which, within Bergson's first work, lies at the centre of a weave between several, and to some extent very different from each other, notions of «duration». In what follows, by firstly commenting a Gadamer's remark, we make an attempt to bring to light this intricate setting (§§ 2.1.–3.3.) and the way Bergsonian concept of *vécu* probably represented, in its inner twofold meaning, a model to conceive and translate the phenomenological concept of *Erlebnis* (§§ 1.1.–1.2.).

Keywords: Husserl, Bergson, Duration, Consciousness, Lived Experience (*Erlebnis*).

1.1. Selon les pages de *Wahrheit und Methode*[2] que Gadamer a consacrées à l'histoire et à la valeur de l'*Erlebnis*, on peut en trouver, à l'époque de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, les équivalents spéculatifs dans les concepts d'*organisation* et d'*être vivant*. La caractéristique propre à ces derniers est de représenter une totalité originairement vivante: tous leurs moments ou «états» expriment, chacun individuellement, l'ensemble de la vie consciente ; ils ont, dans l'économie psychique, une valeur *métonymique*. Le concept bergsonien d'*organisme* révèle alors le même rapport qu'il y a dans «la relation entre la vie et l'*Erlebnis*» :

1 Daniele De Santis – Scuola Superiore di Studi in Filosofia (*Advanced School for Philosophical Studies*), University of Rome II («Tor Vergata»). Nous devons remercier Marina Astrologo pour la lecture et la correction de ce petit texte.

2 Gadamer H.G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke I. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990. P. 66–76. Pour une présentation générale, voir: Civita A. *La filosofia del vissuto. Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*. Milano: Unicopli, 1982.

«Le rapport entre la vie et l'*Erlebnis* n'est pas un rapport d'une généralité à une particularité. L'unité des *Erlebnisse*, déterminée par leur contenu intentionnel, se trouve en rapport immédiat avec l'ensemble et la totalité de la vie [*in einer unmittelbaren Beziehung zum Ganzen, zur Totalität des Lebens*]»[3].

L'«organisme» en tant que totalité vivante est le fil rouge du texte de 1889 : «multiplicité concrète» dans laquelle chaque «état» vit comme «une cellule dans un organisme ; tout ce qui modifie l'état général du moi la modifie elle-même»[4]. Et ces états de conscience – c'est leur valeur métonymique – «se pénètrent, et dans le plus simple d'entre eux peut se réfléchir l'âme entière»[5] parce que le «sentiment lui-même est un être qui vit»[6]; «organisation» «comparable à un être vivant», «organisation intime d'éléments, dont chacun, représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'abstraire»[7]. Tous les sentiments «représentent chacun l'âme entière, en ce sens que tout le contenu de l'âme se reflète en chacun d'eux»[8]. Dans la célèbre *Introduction à la métaphysique* Bergson décrit «une succession d'états dont chacun annonce ce qui suit et contient ce qui précède», car, en vivant une «vie commune», «tout état psychologique [...] reflète l'ensemble d'une personnalité»[9]. Certes, il y a aussi un sens négatif de cette métonymie, «c'est le tout envisagé sous un certain aspect élémentaire» et pris de la totalité[10] : l'usage que l'«intelligence» peut arbitrairement faire «d'une partie que nous déclarons représentatif du tout»[11].

On ne doit pas méconnaître l'importance de la remarque gadamérienne, parce que elle nous dit beaucoup plus que ce qu'elle prétendrait nous dire: en effet, comparer la structure de l'*Erlebnis* à l'«organisme» chez Bergson, c'est, en même temps, soulever la question de la possibilité de traduire la sémantique de l'*Erleben* dans une autre langue – en français (ou en italien) par exemple. Certes, le problème de la traduction de l'*Erlebnis* appartient à la tradition phénoménologique plutôt qu'à la bergsonienne. Qu'est-ce que nous dit alors cette tradition-traduction phénoménologique ? Elle nous dit qu'en France, ce n'est que plus tard, avec *Ideen I* de Husserl traduit par Paul Ricoeur en 1950, que l'*Erlebnis* à

---

3 Gadamer, op. cit., p. 74. Gadamer écrit aussi: «Bergson begreift dieselbe [die Kontinuität des Psychischen] als *organisation*, d. h. er bestimmt sie von der Seinsweise des Lebendigen her (*être vivant*), in dem jedes Element für das Ganze repräsentativ ist (*répresentatif du tout*)».

4 Bergson H. *Essai sur les données immédiates de la conscience.* Paris : P.U.F. , 2007 (1889). P. 101.

5 Bergson, op. cit., p. 73.

6 Ibid., p. 99.

7 Ibid., p. 75.

8 Ibid., p. 124.

9 Bergson H. Introduction à la métaphysique // *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1903. P. 1–36: 5 et 10; maintenant dans: Bergson H. *La pensée et le mouvant*. Paris: P.U.F., 2008. P. 177–227.

10 Bergson, *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 11.

11 Bergson H. *L'évolution créatrice*. Genève: A. Skira, 1945 (1907). P. 65.

trouvé sa traduction la plus canonique et officielle: «le vécu»[12] (*il vissuto* en italien) en tant que substantif autonome mai aussi dans son indétermination *sémantique* entre le côté subjectif (*das Erlebnis*) et le côté objectif (*das Erlebte*).

Aujourd'hui nous parlons avec familiarité du «vécu», en oubliant son historie et sa généalogie. Avant cette célèbre traduction, par exemple dans le résumé qu'a fait Levinas (1929) de *Ideen I* on peut lire l'expression «états de conscience»[13]; dans son livre sur l'intuition (1930) on lit «états du moi (*Icherlebnisse*)» et «états de la vie – ces *Erlebnisse*»[14]. Dans les *Méditations cartésiennes* (1931) on a «états vécus» et «durée vécue» (première traduction très bergsonienne d'une *Erlebniszeitlichkeit*), «état individuel», «état de conscience», «expérience vécue (*Erlebnis*)» et «*expériences* (*Erlebnisse*)»[15] en général. Cette dernière est tout à fait indicative : dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Lalande) il n'y a pas d'article sur le «vécu», et ce n'est que dans une obser-

---

12 Cf.: Husserl E. *Idées directrices pour phénoménologie*, trad. P. Ricoeur. Gallimard, Paris, 2008 (1950), p. 522 du *Glossaire*: «*Erlebnis, erleben, Erlebnisstrom* – le vécu, vivre, flux du vécu».

13 Levinas E. Sur les «Ideen» de M. E. Husserl // *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1929, pp. 230–265: 243, 249, 250, qui traduit l'*Erlebnisse* par les «états de conscience» bergsoniens or utilise le mot allemand. Dans ce petit texte la comparaison avec la pensée de Bergson devient nécessaire: «Par le découverte de l'essence inexacte qui s'oppose à l'essence exacte nous arrivons à dépasser l'alternative devant laquelle nous a posés M. Bergson: ou bien la conscience doit être étudiée, comme l'espace, saisie par l'intellect en concepts bien définis, ou bien elle ne doit pas être étudiée par l'intellect. Avec Husserl il y a une troisième possibilité. L'intellect … peut avoir essence sans qu'il y ait en elle immobilité et mort (p. 250)». Mais, autour de la question de la conscience intime du temps, du «problème du moi comme personnalité», de «la constitution du temps-durée» et du «temps cosmique», il doit remarquer: «Dans cette thèse Husserl se rencontre souvent avec Bergson qu'il ignorait au moment où sa pensée se développait» (p. 252).

14 Levinas E. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Alcan, Paris 1930, p. 51. Dans un texte du 1940 (*L'œuvre d'Edmond Husserl* // Id., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin 2006) Levinas utilise le participe «vécu» une fois (p. 15) pour décrire l'opposition phénoménologique «entre l'évidence directe, *naïvement vécue* et l'évidence réfléchie, qui ouvre une nouvelle dimension de rationalité» [n. s.], une fois pour les «sensations» et pour la «distinction entre ce qui est vécu et ce qui est pensé» et qui «domine la critique que Husserl adresse au psychologisme. Elle permet de poser *la conscience en tant que pensée*, en tant que douée de sens» [n. s.] (p. 21), une fois pour «le sentiment et le désir *purement «vécus»* [n. s.]» (p. 33). En outre, en rappelant un passage de l'*Einleitung* à les *Logische Untersuchungen*, Levinas traduit l'*Erlebnis* par «vie», «vie psychique» (p. 22) ou «vie spirituelle» (p. 33).

15 Husserl E. *Méditations cartésiennes*, tr. G. Pfeiffer, E. Levinas. Paris: Vrin, 2008 (1931), pp. 75, 78, 80, 82, 205. On peut voir aussi: Chestov L. Memento Mori. A propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl // *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*. 1926, pp. 5–62: p. 58, qui écrit seulement «esprit», or Serrus C. L'ouvre philosophique d'Edmund Husserl // *Les Études Philosophiques*. 1930–1931, pp. 42–46: 43, qui décrit «ce qui vit essentiellement en nous (das Erleben)».

vation postérieure qu'on trouve le verbe «expériencer» comme traduction de l'*Erleben* lui-même: «éprouver, faire l'expérience d'un sentiment, d'une situation, etc.»[16]. Si on peut déjà trouver chez G. Gurvitch (1928) des premières, mais encore isolées, apparitions du vécu dans son autonomie – «La Phénoménologie … c'est une description pure du domaine neutre du vécu»[17] – ce n'est que dans *Phénoménologie de la perception* (1945) qu'on trouve le mot «vécu» utilisé dans un cadre philosophique qui, encore ambivalent et suspendu entre le substantif et le participe, annonce pourtant l'officialisation future avec son indétermination: «Le vécu est bien vécu par moi»[18].

Si, donc, cette petite digression préliminaire avait pour tache de prouver la finesse d'une remarque gadamérienne autour de l'équivalent bergsonien de l'*Erlebnis* – d'abord traduit dans la première phénoménologie française par «état» –, la question que nous devons maintenant poser, et que Gadamer n'a pas posée, est la suivante: que se passe-t-il dans le texte de Bergson quand, à côté de la sémantique de l'«organisme» et de l'«être vivant», apparaît proprement le «vécu»? En effet, tandis que dans l'*Essai* (1889) on trouve le participe passé «vécu» six fois seulement et dans *Durée et simultanéité* (1922) cinquante-cinq fois, c'est dans *L'évolution créatrice*, où on souligne «le caractère cinématographique de notre connaissance», qu'on peut observer un usage particulièrement polémique de l'«état» en tant qu'«état du monde matériel» et chose créée. Mais, selon la critique que Merleau-Ponty adresse à Bergson, «ce qui lui manque … c'est la double référence, l'identité du rentrer en soi et du sortir de soi, *du vécu et de la distance* [n. s.]»[19]. De quoi s'agit-il dans cette polémique ? D'une superposition illégitime du vécu (phénoménologique) en tant que substantif et du vécu (bergsonien) en tant que participe passé, ou, plutôt, d'une critique de l'absence d'autonomie, chez

---

16 Lalande A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris : P.U.F., 2006, p. 323.

17 Gurvitch G. La philosophie phénoménologique en Allemagne: Edmund Husserl // *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1928, pp. 553–597: 554; «il faut revenir par delà le domaine des jugements et des concepts à une sphère antérieure qui est celle du flux pur du vécu comme tel (*reiner Erlebnisström, Erleben*)» (p. 555).

18 Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2008 (1945), p. 349. Merleau-Ponty traduit la *Lebenswelt* husserlienne par «monde vécu», Id., Sur la phénoménologie du langage // Id., *Signes*, Paris: Gallimard, 2008 (1960), pp. 136–158: 150. L'édition italienne ne maintient pas cette nuance en traduisant la traduction de Merleau-Ponty par «mondo della vita» (*monde de la vie*), cf. Id. *Segni*, Milano: Il saggiatore, 2003, p. 127.

19 Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible.* Paris: Gallimard, 2007 (1964), pp. 162–163. C'est ici, selon Merleau-Ponty, qu'on marque la différence entre Bergson et Husserl: «Husserl redécouvre cette identité du "rentrer en soi" et du "sortir de soi" qui, pour Hegel, définissait l'absolu», *Le philosophe et son ombre* // Id., *Signes*, op. cit., pp. 259-295: p. 263. Voir aussi Id., *L'union de l'âme e du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Vrin, 1978, p. 81: «Il y a donc cécité de Bergson à l'être propre de la conscience, à sa structure intentionnelle». À cette question a définitivement répondu C. Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. Paris: P. U. F., 2009, pp. 60–63.

Bergson, du «vécu» lui-même? C'est à cette petite histoire bergsonienne, et à la façon dont elle se développe à travers le premier livre de Bergson, que nous voulons prêter notre attention. Nous ne savons encore apprécier l'importance de l'*Essai*, surtout la portée de sa sémantique pour la tradition phénoménologique, mais Levinas a écrit une fois de façon très bergsonienne (et nous ne pouvons prendre cette remarque que comme un témoignage) que la «"Phénoménologie" ne signifie pas science qui se borne à l'étude des phénomènes par suite de l'inaccessibilité des "choses en soi" … L'on pourrait dire que c'est *une science des "données immédiates"* [n. s.]»[20]. L'*Essai* bergsonien ne pourrait apparaître alors, d'un côté, que comme le lieu où le concept de «vécu» a subi une grande première description mais aussi, en même temps, une radicale in-détermination et, de l'autre, comme le sol dans lequel la traduction de l'*Erlebnis* et son ambivalence ont leur propres racines. Sartre lui-même en effet, dans son livre dédié à *L'imagination* (1936), après avoir maintenu dans le texte le mot allemand d'*«Erlebnis»*[21], remarque dans une note de bas de page – remarque qui semble renforcer notre thèse:

> «Erlebnis, terme intraduisible en français, vient du verbe *erleben*. "Etwas erleben" signifie "vivre quelque chose". *Erlebnis aurait à peu près le sens de "vécu" au sens où le prennent les Bergsoniennes* [n. s.]»[22].

1.2. Néanmoins, avant de commencer l'analyse, nous souhaitons rebrousser le chemin et passer un moment de la France à l'Allemagne pour retrouver la présence de Bergson dans le lexique et dans le langage phénoménologique. Que se passe-t-il lorsque sa sémantique se dit et se traduit en allemand ? Roman Ingarden, on le sait, à consacré (sous la direction de Husserl) sa Dissertation (16 janvier 1918) à Bergson: si l'expression «les états de conscience» est traduite par «*Bewußtseinszustände*» et celle de «durée» par «*die wirkliche Zeit*», le temps réel ou vrai[23], c'est le vécu ou, mieux, ce qui est vécu, à être traduit par le mot clé de la phénoménologie, l'*Erleben*. Ce passage, par exemple: «La durée vécue par notre conscience est une durée au rythme déterminé» est rendu par «*Die von*

20 Voir directement Levinas, *Sur les «Ideen» de M. E. Husserl*, op. cit., p. 239.

21 Sartre J.-P., *L'imagination*, Paris : P. U. F., 1969, p. 144 : «"Toutes les 'Erlebnisse' qui ont en commun cette propriété d'essence s'appellent aussi 'Erlebnisse intentionelles': dans la mesure où elles sont conscience de quelque chose on dit qu'elles se 'rapportent intentionnellement' à ce quelque chose"».

22 Ibid.

23 Ingarden R. Intuition und Intellekt bei Bergson. Darstellung und Versuch einer Kritik // *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* (1922); maintenant dans Id., *Frühe Schriften zur Erkenntnistheorie.* Gesammelte Werke, Band 6, Tübingen: Niemeyer, 1994, pp. 1–195: 10. Nous nous bornons ici à le texte systématique de Roman Ingarden, mais pour une reconstruction la plus vaste sur la relation entre Bergson et la phénoménologie de Freiburg on devrait prendre en considération la lecture de Schutz (*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*), celle de Heidegger (*Sein und Zeit*) et de Fink. Voir par exemple: Riquier C. Heidegger lecteur de Bergson // *Heidegger en dialogue (1912–1930).* Paris: Vrin, 2009.

uns erlebte Dauer hat einen ganz bestimmten Rhythmus (Tempo)»[24]. Si, en effet, on n'a pas de problème à trouver une correspondance entre le vécu bergsonien et le participe passé de l'*Erleben*, au contraire lorsque il s'agit de l'*Erlebnis* lui-même, il nous semble qu'il n'y a pas de correspondance. Ingarden doit paraphraser un passage de l'*Introduction à la métaphysique* sur la «connaissance relative» en écrivant: «*Mann kann eine Kenntnis von einer Person aus den Erzählungen von ihren Charakterzügen,* Erlebnissen*, Handlungen usw. gewinnen* [n. s.]». Mais, dans le texte original de Bergson, on ne peut pas retrouver quelque chose qui correspond à les *Erlebnisse*: «les traits de caractère, faire parler et agir»; «les actions, les gestes et les paroles»[25]. Pouvons-nous en conclure que, si, de l'Allemagne à la France, le «vécu» de matrice bergsonienne a prêté sa voix à l'émigrant phénoménologique, le voyage de la France à l'Allemagne nous révèle au contraire une asymétrie radicale entre l'*Erlebnis* et le vécu? Entre l'*Erlebnis* et ce qui aura obtenu le droit de le traduire et d'établir ainsi une tradition conceptuelle? Si du point de vue d'une pure économie spéculative, Gadamer a raison, car dans l'*Essai* le concept d'«état de conscience» joue le rôle de l'*Erlebnis* , du point de vue des premières traductions françaises de l'*Erlebnis* lui-même, le langage a connu une sorte d'oscillation entre deux sémantiques (mêmes bergsoniennes): celle de la «vie» et de l'«état de conscience» d'un côté, et celle du participe passé «vécu» de l'autre, qui en a déterminé la traduction officielle au fur et à mesure en devenant, de simple participe, un substantif spéculativement autonome.

2.1. On peut illustrer la question du «vécu» dans l'*Essai* en commençant par définir préalablement le concept pivot d'«illégitimité» en deux

---

24 Bergson H. *Matière et mémoire*. Paris: P.U.F., 2008 (1896), p. 230; Ingarden, *Intuition und Intellekt*, op. cit., p. 50. Voir aussi: «*eine Mannigfaltigkeit von punktuellen Momenten zu einem konkret erlebten "Momente"*», «*im Erlebnis*», «*konkret erlebter Moment*» (p. 49); «*die reelle, konkret erlebte Gegenwart*» (p. 51). On peut aussi y relever un usage des expressions sur la temporalité et la durée que Husserl ferait systématiquement propres dans les années Trente: «*in den lebendigen Strom des Bewußtseins*» (pp. 105, 106) ; «*in den Strom des Werdens*» (p. 108); «*lebendige Kontinuität seiner Erlebnisse*» (p. 114). Voir l'apparition du «présent vivant», l'année suivante la publication de Ingarden, dans les leçons sur la philosophie première, E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana VIII, hrsgg. von R. Boehm, Den Haag: M. Nijhoff 1959, p. 149: «*Zur lebendig strömenden Gegenwart selbst gehört immerfort ein Gebiet unmittelbar bewußter Vergangenheit*». Ingarden propose une comparaison entre Husserl et Bergson dans R. Ingarden, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls. Osloer Vorlesungen*, Gesammelte Werke, Band 4, Tübingen: Niemeyer 1992, notamment pp. 148–150.

25 Ingarden, *Intuition und Intellekt*, op. cit., p. 102; Bergson, *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 179: «Le romancier pourra multiplier les traits de caractère, faire parler et agir son héros autant qu'il lui plaira : tout cela ne vaudra pas le sentiment simple et indivisible que j'éprouverais si je coïncidais un instant avec le personnage lui-même. Alors, comme de la source, me paraîtraient couler naturellement les actions, les gestes et les paroles».

sens différents. Selon le premier, l'illégitime sera synonyme d'impossible et, nous le verrons, d'illusoire : on peut considérer quelque chose *comme* s'il était quelque chose d'autre, A *comme* B par exemple, mais cette considération est fausse et illégitime, impossible… car A *n'est* pas B, donc son résultat sera, *de fait*, illusoire, *rien* à proprement parler. La deuxième signification d'illégitimité sera juridique : quelque chose arrive *de fait* mais cet événement, ayant violé une juridiction, sera *de droit* illégitime. Dans le premier sens nous avons une impossibilité factuelle, une irréalité; dans le deuxième, une réalité *de fait* qui se traduit dans une impossibilité *légale* : car seul qui est *déjà* arrivé peut se dire illégitime. Ces deux sens – qu'on voit à l'ouvre dans la *Dialectique transcendantale* de la *Critique de la raison pure* comme liés au concept d'«illusion transcendantale»[26] – nous les retrouvons ensemble dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, de ce point de vue le livre le plus kantien de Bergson : au lieu de l'usage transcendantal des catégories, illégitimement étendues à la chose en soi, on y observe une application ou extension illégitime des catégories discrètes (c'est-à-dire onto-logiques) à la continuité temporelle. C'est dans l'*Avant-propos* que Bergson nous introduit dans cette question en parlant – et c'est le seul fois – d'«illégitimité»: «une traduction *illégitime* de l'inétendu en étendu, de la qualité en quantité, a installé la contradiction au cœur même de la question posée [n. s.]»[27]. Et cette sémantique d'illégitimité se joue selon la tension conceptuelle, parallèle à celle que nous avons décrite, entre les termes bergsoniens d'*illusion* et de *bâtardise*.

Voici quelque exemple d'«illusion».

> À la rigueur, on admettra que la durée interne, perçue par la conscience, se confonde avec l'emboîtement des faits de conscience les uns dans l'autres, avec l'enrichissement graduel du moi; le temps que nos horloges divisent en parcelles égales, ce temps-là, dira-t-on, est autre chose; c'est une grandeur mesurable, et par conséquent homogène. – Il *n'en est rien* cependant, et un examen attentif dissipera cette dernière *illusion* [n. s.].
>
> De là l'idée *erronée* [ici synonyme d'illusion] d'une durée interne homogène, analogue à l'espace, dont les moments identiques se suivraient sans se pénétrer [n. s.].
>
> La durée prend ainsi la *forme illusoire* d'un milieu homogène [n. s.].
>
> Mais quand il s'agit de nos états de conscience, nous avons tout intérêt à entretenir *l'illusion* par laquelle nous les faisons participer à l'extériorité réciproque des choses extérieures [n. s.].
>
> Le problème de la liberté est donc né d'un malentendu: il a été pour les modernes ce que furent, pour les anciens, les sophismes de l'école d'Élée,

26 L'analyse la plus radicale que nous connaissons se trouve dans: Visentin M. *Il significato della negazione in Kant*. Napoli-Bologna: Il Mulino, 1992, pp. 66–73. Bien que notre analyse sera très différente de celle deleuzienne, lisons ce passage indicatif: «Bien que Bergson détermine tout autrement la nature des faux problèmes … il traite l'illusion d'une manière analogue à celle de Kant» (Deleuze G. *Le bergsonisme.* Paris : P.U.F. 2008 (1966), p. 10).

27 Bergson, *Essai*, op. cit., p. vii.

et comme ces sophismes eux-mêmes, il a son origine dans *l'illusion* par laquelle on confond succession et simultanéité, durée et étendue, qualité et quantité [n. s.][28].

Voici, au contraire, les exemples de «bâtardise».

> Il y aurait donc lieu de se demander si le temps, conçu sous la forme d'un milieu homogène, ne serait pas un *concept bâtard*, dû à l'intrusion de l'idée d'espace dans le domaine de la *conscience pure* [n. s.]
>
> Pourquoi conserveriez-vous ce *concept bâtard* quand vous analysez *le fait* de conscience à son tour? Si la grandeur, en dehors de vous, n'est jamais intensive, l'intensité, au-dedans de vous, n'est jamais grandeur [n. s.].
>
> Ainsi se forme, par un véritable phénomène d'endosmose, *l'idée mixte* [ici synonyme de bâtard] d'un temps mesurable [n. s.].
>
> Il y a en effet … deux conceptions possibles de la durée, *l'une pure de tout mélange*, l'autre où intervient *subrepticement* l'idée d'espace. La durée toute *pure* est la forme que prend la succession des nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre [n. s.][29].

Dans cette dernière citation la «pureté» et le «mélange», la pureté de tout mélange, vont ensemble avec le «subrepticement» qui nous suggère un langage d'illégitimité dans sa valeur juridique : *de fait* il y a mélange, *de fait* nous constatons une impureté… mais, *de droit*, ces mélanges et ces impuretés sont conceptuellement illégitimes, c'est-à-dire illégaux[30]. Dans le cas de l'illusion, au contraire, on peur relever une relation synonymique entre elle, l'«erreur» et le «rien» pure et simple, c'est-à-dire son inconsistance et son inexistence factuelle. Au centre de cette polémique langagière, de cette tension dans le texte bergsonien, se trouve la *durée*, son statut et sa modalité de donation : mais quelle durée? Selon la duplicité soulignée, celle de la distinction entre illégitimité de nature factuelle et illégitimité de nature juridique, nous avons au moins deux sémantiques pour décrire, non plus négativement mais positivement, une telle durée – celle de «vérité» et «réalité» en opposition à les notions d'«illusion» et d'«erreur»; celle de «pureté» (originelle) en opposition à la «bâtardise».

Voici la durée vraie ou réelle.

> Au-dedans de moi, un processus d'organisation ou de pénétration mutuelle des faits de conscience se poursuit, qui constitue la *durée vraie* [n. s.].
>
> Il y a une *durée réelle*, dont les moments hétérogènes se pénètrent [n. s.].

---

28 Bergson, *Essai*, op. cit., pp. 80, 81, 82, 173, 180.

29 Ibid, p. 73, 169, 171, 74.

30 Deleuze reconnaît à cette distinction entre fait et droit un caractère transcendantale: «si le mixte représente le fait, il faut le diviser en tendances ou en pures expériences qui n'existent qu'en *droit*. On dépasse l'expérience vers des conditions de l'expérience» (Deleuze, *Le bergsonisme*, op. cit., p. 13).

> [...] la *durée réelle*, la durée vécue par la conscience … la *durée vraie* [n. s.].
>
> La rupture s'est donc effectuée ici d'elle-même entre la qualité et la quantité, entre la *vraie durée* et la pure étendue [n. s.][31].

Voici la pure durée.

> La durée toute *pure* est la forme que prend la succession des nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre [n. s.].
>
> [...] la multiplicité des états de conscience, envisagée dans sa *pureté originelle*, ne présent aucune ressemblance avec la multiplicité distincte qui forme un nombre [n. s.].
>
> [...] pour contempler le moi dans sa *pureté originelle*, la psychologie devrait éliminer ou corriger certaines formes qui portent la marque visible du monde extérieur [n. s.].
>
> La durée, ainsi rendue à sa *pureté originelle*, apparaîtra comme une multiplicité toute qualitative [n. s.][32].

2.2. Nous commençons à entrevoir le tressage conceptuel entre quatre différents notions de la «durée»: 1) la «durée pure», 2) la «durée vraie» ou «réelle», 3) la «durée illusoire» ou «erreur» (la durée erronée), 4) la «durée bâtarde» ou «mixte». Il y a entre ces durées une symétrie, une correspondance mutuelle: à la durée vraie correspond celle erronée et illusoire, comme à la durée pure correspond la durée mixte et bâtarde. Certes, on pourrait objecter que notre reconstruction soit artificielle, qu'elle parasite et multiplie sans justification un foyer linguistique de l'*Essai*, d'être seulement une opération de nature philologique et analytique, et que ces différences d'accentuation ne changent rien au fond de la question. Mais, tout au contraire, ce que nous espérons de mettre en évidence, par l'approfondissement d'une duplicité linguistique, c'est l'ambiguïté, en même temps sémantique et spéculative, qui régit l'exhibition bergsonienne de la durée comme durée vécue. En résumé : avec la première distinction à l'intérieur du concept d'«illégitimité» – l'illégitime en tant qu'illusion, inexistence factuelle, et l'illégitime en tant que résultat d'une qualification juridique d'un existent –, nous avons souligné le parallélisme de cette dernière avec, d'un côté, la différence entre illusion et bâtardise et, de l'autre, entre celle de vérité et pureté de la durée:

> A) illégitimité factuelle : durée vraie et réelle ⟷ durée fausse et illusoire et erronée
>
> B) illégitimité juridique : durée originellement pure ⟷ durée bâtarde et mixte

S'il y a certes une correspondance et une symétrie entre les séries *A* et *B* considérées dans leur ensemble, il n'y en pas également à l'intérieur de chacune. Car le faux et l'illusion, dans la première série, ne sont rien; leur épaisseur ontologique est nulle, et la durée, en tant que vérité du

---

31 Bergson, *Essai*, op. cit., pp. 80, 82, 116, 173.

32 Ibid., pp. 74, 90, 168, 172.

faux, de l'illusion et de l'erreur, c'est leur immédiate négation; ils – le faux, l'illusion et l'erreur, à savoir la durée fausse, illusoire et erronée – sont leur négation même, la négation (de soi) par l'exhibition de soi que fait l'unique vérité, celle de l'être de la durée. Selon la série *A*, en y regardant de près, on ne peut avoir qu'une seule durée, «durée vraie» ou «réelle» n'étant que deux expressions pléonastiques: elle affirme donc un monisme. Et ce monisme revient à l'(asymétrique) opposition métaphysique la plus radicale: celle de l'«être» (de la durée) et du «néant» (de l'illusion). Toutefois, nous la disons, cette opposition, asymétrique, car elle n'est rien d'autre que négation de la néantité de l'erreur comme affirmation d'être (de la durée): l'exhibition du vrai est déjà elle-même négation du faux qui, de son côté, ne nie pas, symétriquement, le vrai. Il n'y a pas alors, à proprement parler, de contra-position[33]. D'après ce que la deuxième série nous dit, au contraire, la durée mixte n'est pas un néant, elle a sa propre consistance ontologique par la réduction de laquelle on peut affirmer une durée qui, pure, ne présent toutefois un lien analytique à la vérité. Selon B nous devrons faire expérience de deux durées différentes et données: elle affirme donc du moins un dualisme. Il ne s'agit pas alors de choisir dans l'*Essai* entre monisme ontologique ou dualisme; car il y a ici un plus profond *dualisme* entre *monisme* et *dualisme*: l'exposition oscille (dualisme) entre l'unique réalité de la durée ou, c'est la même chose, l'unique réalité qui dure (monisme), et une différence de donation entre pureté de droit et irréfragable mixture de fait (dualisme).

Quelles sont les conséquences qui découlent de cet étrange dualisme pour le principe bergsonien selon lequel «ce qui est donné est donné, ce qui n'est pas donné n'est pas donné»[34]? Si selon *A* en effet seulement la durée, car il y a une seule durée, peut être donnée; selon *B*, la durée pure et la durée bâtarde devraient avoir tous les deux une leur modalité de donation propre et spécifique. Selon A, ce qui est donné (la réalité qui dure) est donné et ce qui n'est pas *donné* (l'illusion, la fausseté, le rien) *n'est* pas donné; selon *B*, au contraire, ce qui est donné (la durée pure) est donné mais ce qui n'est pas donné (la mixture ou la bâtardise) ne l'est pas selon la même modalité de la première. Elle devrait d'abord être donnée, et donc «vécue», selon une autre modalité non négative.

3.1. On peut ajouter à ces dernières deux autres considérations au parfum très phénoménologique : une qui concerne à la question de l'«abstraction» (et de la «réduction»); l'autre, ce qui est «vécu».

33 Plutôt identité de durée, vérité, être, réalité. La durée, c'est la vérité de l'être comme réalité. La vérité de la réalité, c'est son être comme durée. La réalité de la durée, c'est le vrai être. La vérité de l'être, c'est la réalité comme durée. Identité qu'on peut retrouver jusqu'à la fin de la réflexion philosophique bergsonienne: *L'évolution créatrice* conduit aux conclusions les plus radicales ces pages de l'*Essai* en déterminant «l'idée du néant» comme «pseudo-idée» dans le sens littéral du *pseudos* comme «faux» (Bergson, *L'évolution*, op. cit., p. 280) et comme «un simple mot» (p. 285).

34 Bergson, *Essai*, op. cit., p. 113.

α) *Entre réduction et abstraction.* La profonde duplicité que nous essayons ici de présenter dans toute sa portée se montre aussi par la méthode de retour aux données immédiates. Merleau-Ponty, on le sait, a parlé, en citant une formule très connue, «d'une sorte de "réduction" bergsonienne qui reconsidère toutes choses *sub specie durationis*, – et ce qu'on appelle sujet, et ce qu'on appelle objet, et même ce qu'on appelle espace»[35]. La formule bergsonienne se trouve dans deux textes postérieurs (1911), c'est-à-dire «L'intuition philosophique»:

> habituons-nous, en un mot, à voir toutes choses *sub specie durationis*: aussitôt le raidi se détend, l'assoupi se réveille, le mort ressuscite dans notre perception galvanisée[36] ;

et «La perception du changement»:

> Plus, en effet, nous nous habituons à penser et à percevoir toutes choses *sub specie durationis*, plus nous nous enfonçons dans la durée réelle[37].

Nous ne méconnaîtrons pas que Bergson, dans la deuxième citation, utilise de nouveau l'adjectif «réelle» pour qualifier la durée, mais nous ne pouvons pas méconnaître en même temps la distance (chronologique et spéculative) qui sépare les deux contextes (1889–1911): le problème en effet est que Merleau-Ponty parle de cette *reductio ad durationem* – non comme réduction *à la* durée mais comme réduction *à* durée des toutes les choses – en se referant implicitement à l'*Essai* et au lexique d'«organisation» que Bergson y utilise. Or, il faut bien remarquer l'usage que Bergson fait ici de la méthode de l'«abstraction» pour revenir à ce qui est donné: «Nous allons donc demander à la conscience de s'isoler du monde extérieur, et, par un vigoureux effort d'abstraction, de redevenir elle-même»[38]. Troublante présence de l'abstraction dans ce passage capital et très connu où Bergson fait appel à la «durée vraie», car après quelques pages il souligne comme l'abstraction n'est pas elle-même à l'origine de «la conception d'un milieu vide homogène», bien au contraire «on trouvera que la faculté d'abstraire implique déjà l'intuition d'un milieu homogène» et que l'espace nous permet «de compter, d'abstraire, et peut-être aussi de parler»[39] – l'abstraction, comme effort de retour aux données immédiates de conscience, est donc rendue possible par l'homogénéité, c'est-à-dire de ce dont nous devront faire abstraction dans toute sa durée extérieure, bâtarde et aussi mixte. La réduction, si on a la légitimité de parler ici encore de réduction, se réduit elle-même à n'avoir qu'une signification négative et de limitation. Mais une telle limitation méthodologique implique à son tour que *ce dont* elle nous conduit n'est pas le vrai ou le réel selon une unique donation, mais un donné qui se différencie, par abstraction ou soustraction, d'un

35 Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 300.
36 Bergson, *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 142.
37 Ibid., p. 176
38 Bergson, *Essai*, op. cit., p. 67.
39 Ibid., pp. 72–73.

autre donné, *ce de quoi* nous abstrayons, qu'on ne peut négliger et qu'on devrait, au contraire, exhiber par soi même. Elle présuppose alors une forme de dualisme. Il y a, de ce point de vue, une frappante ressemblance entre cette abstraction et le statut de la réduction dans les *Recherches logiques* de Husserl selon leur première édition, dans laquelle elle n'est conçue que comme abstraction de toute position d'existence et indiquée par les mots négatifs d'«*Ausschluß*», «*abstrahieren*», «*Einschränkung*», «*Ausscheidung*»[40].

β) *Ce qui est vécu.* Aux deux duplicités, au dualisme de dualisme et monisme, correspondent la méthode de l'abstraction comme effort de retour aux données immédiates – méthodologie qui en même temps découle du dualisme en le re-confirmant implicitement[41] – et la détermination des données de conscience comme vécues. Ou bien l'abstraction joue le rôle du médiateur en imposant la nécessité d'une différence irréductible des donations et de suite l'impossibilité d'établir pour la durée pure un rapport d'identification à la vérité, ou bien, comme le texte fait aussi, une seule durée, la durée de la conscience comme durée vraie et réelle, peut se dire *vécue* en se confondant avec sa propre intuition[42]: seule la vérité est vécue, car on ne peut vivre que la réalité de la durée. Nous n'avons pas besoin alors d'une démarche méthodologique pour re-

---

[40] Voir: Boehm R. *Vom Gesichtpunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, Den Haag: M. Nijhoff, 1968, pp. 119–140: 122–125 ; Lavigne J.-F. La réduction phénoménologique dans Les recherches logiques selon leur première édition, 1901 // *Alter. Revue de Phénoménologie*, 11, 2003, pp. 23–49. L'analyse husserlienne la plus intéressante et classique est celle de la conscience intime du temps, où Husserl pense l'exclusion («*Ausschaltung*») du temps objectif comme abstraction de toute transcendance («*Abstrahieren wir*») qui le conduit à décrire les actes et l'apriorité subjective comme *corrélats* du temps objectif et de ses lois, de sorte que les premiers ne peuvent être conçus que sur le modèle du deuxième, E. Husserl, *Zur phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, hrsgg. von R. Boehm, Husserliana X, The Hague : M. Nijhoff, 1966, §§ 1–2, pp. 4–10. On peut alors en tirer le principe aporétique selon lequel «d'autant plus de réduction comme abstraction et exclusion, d'autant plus d'objectivation du subjectif – rien d'autre qu'un corrélat (de l') objectif». Voir en effet cette remarque levinasienne: «Tous les subjectivismes prétendent être conséquences d'une philosophie de l'objectif. Le sujet d'un moment de l'objectif» (Levinas E. *Carnets de captivité et autres inédites*, Ouvres 1, Angoulême: Bernard Grasset, 2009, p. 326).

[41] Voir aussi: Prado B. *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, présentation et traduction du portugais (Brésil) par R. Barbaras, Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2002, p. 62: «Si la conscience, intellectuelle et pratique, a sa condition de possibilité dans une expérience "inauthentique" de la temporalité, la référence négative et polémique qui révèle cette inauthenticité est *nécessaire et elle prépare la conversion* à la durée et à l'intériorité de la conscience [n. s.]».

[42] Mais, on le sait, l'«intuition» ne joue qu'un rôle négatif dans l'*Essai*: elle est surtout intuition d'un vide homogène – «intuition confuse d'un rapport entre deux étendues». Pour l'analyse la plus détaillée, voir Riquier, *Archéologie de Bergson*, op. cit., pp. 131–157.

venir aux données, car «Ou vous vous tenez à ce que la conscience vous donne, ou vous usez d'un mode de représentation conventionnel»[43]. Il suffit de faire attention à la conscience et à ce qu'elle nous murmure silencieusement pour n'être que son écho immédiat, l'identité même de sa voix vivante. On peut alors commencer à comprendre l'usage que Bergson fait dans l'*Essai* du participe passé *vécu*; voici toutes ses occurrences:

> a) Il semble que ces objets, continuellement perçus par moi et se peignant sans cesse dans mon esprit, aient fini par m'emprunter quelque chose de mon existence consciente ; comme moi ils ont *vécu*, et comme moi vieilli [n. s].
>
> b) […] la durée réelle, la durée *vécue* par la conscience [n. s.].
>
> c) […] nous verrons que nous avons formé nous-mêmes ces idées, nous-même *vécu* ces sentiments [n.s.].
>
> d) […] vous avez compris que le temps ne demande pas à être vu, mais *vécu* [n. s.]
>
> e) Mais ces unités de temps, qui constituent la durée *vécue*, et dont l'astronome peut disposer comme il lui plaît parce qu'elles n'offrent point de prise à la science, sont précisément ce qui intéresse le psychologue [n. s.].
>
> f) […] la durée *vécue*, celle que la conscience perçoit [n. s][44].

Interroger le statut du vécu, entreprendre l'effort d'écrire son histoire dans l'œuvre bergsonienne peut signifier en même temps comprendre une certaine possibilité de la phénoménologie française : c'est faire d'une traduction, surtout de son origine, le symptôme d'une tradition. Pour revenir maintenant au texte, on doit commencer par souligner une ambiguïté, dans ces premiers apparitions, de ce dont le vécu se dit, de *ce qui est vécu*. En effet, d'un côté c'est la conscience qui est vécue, son temps, c'est-à-dire la durée qui vit soi-même comme conscience (b, d, e, f); de l'autre, c'est quelque chose d'autre que la conscience qui est vécu par elle, quelque chose qu'on peut définir provisoirement immanence, les «sentiments» (c), ou transcendance, les «objets» en général (a). Il y a donc une tripartition ou, mieux, une bipartition avec une bifurcation ultérieure:

> 1) la conscience elle-même dans sa durée
> 2) l'objet : – immanence (sentiment)
> – transcendance (objet perçu en général)

3.2. D'où découle la possibilité de cette étrange duplicité (ou triplicité) ? De la réélaboration et transformation bergsonienne, à la lumière de l'expérience de la durée, du couple conceptuel sujet-objet dans le plexus spéculatif subjectif-objectif:

> «Remarquons, en effet, que nous appelons subjectif ce qui *paraît* entièrement et adéquatement connu, objectif ce qui est connu de telle

43 Bergson, *Essai*, op. cit., p. 49.

44 Ibid., pp. 97, 116, 127, 144, 145, 147.

manière qu'une multitude toujours croissante d'impressions nouvelles pourrait être substituée à l'idée que nous en avons actuellement [n. s.]»[45].

Nous avons mis en évidence le recours au lexique phénoménologique de l'apparition dans cette citation très connue : car le subjectif *apparait entièrement*, tandis que l'objectif est toujours *croissant*; le subjectif est *adéquat*, l'objectif *substitution ininterrompue*; le subjectif est *vécu*, l'objectif ce dont nous n'avons que l'*idée*. Le subjectif est donc apparition entière, adéquate et vécue ; l'objectif substitution ininterrompue, croissante et conçue. Le couple subjectif/objectif n'est pas la simple transposition ou modification langagière du sujet et de l'objet; mais le résultat d'une leur exhibition à partir de la durée : tandis que le subjectif c'est le sujet de durée; l'objectif, au contraire, est ce qui est conçu, à la lumière de la durée, comme non-vécu. Il n'y a pas alors de symétrie entre les deux différents couples ni quelque chose comme une *analogia proportionalis* (subjectif : objectif = sujet : objet) mais plutôt un entrelacement: en effet, aussi bien le sujet que l'objet peuvent *paraître* et devenir subjectifs ainsi que, de la même manière, tant le sujet que l'objet peuvent être *conçus* et devenir objectifs. Le subjectif donc, c'est un sujet (sujet subjectif) ou un objet (objet subjectif) vécu; l'objectif, c'est un objet (objet objectif) ou un sujet (sujet objectif) conçu[46]. Nous commençons alors à com-

45 Bergson, *Essai*, op. cit., p. 62. Voir la célèbre interprétation deleuzienne, Deleuze, *Le bergsonisme*, op. cit., pp. 34–37. On devrait donc refuser l'accuse d'introspectionnisme adressée à Bergson de la phénoménologie, comme par exemple fait Aron Gurwitsch: «Being based on the theory of intentionality, phenomenology must not be identified with, or even too closely assimilated to, the intuitionistic philosophy or introspectionism as advocated by Bergson. For consciousness to be grasped and studied in its authentic and original state, it must first, according to Bergson, undergo a purification from whatever contamination or admixture has accrued to it by way of contact with the objective external world, which is not only a spatial but also a social world. Obviously, such a methodological principle presupposes the Cartesian dualism», Gurwitsch A. Husserl's Theory of the Intentionality of Consciousness in Historical Perspective // Id., *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901–1973). Volume I. Constitutive Phenomenology in Historical Perspective*, trans. and ed. by J. G.-Gómez, Dordrecht, Heidelberg, London and New York: Springer, 2009, pp. 351–381: 376. Voir alors l'analyse développée par: Winkler R. Husserl and Bergson on Time and Consciousness // *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research. Volume XC: Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos. Book Three*, 2006, pp. 93–116, à partir des concepts de temps et de «multiplicité»: «With this my concern is to demonstrate the extent to which Husserl comes close to the conclusions Bergson draws in *Time and Free Will*: The sharp distinction between consciousness and the world is drawn, for Bergson, in terms of the distinction between time and space. Husserl, as would be a "true" Bergsonian, distinguishes the *immanence* of consciousness from the *transcendence* of the world in terms of time and space». Pour une critique phénoménologique du texte de Deleuze en relation à la question du passé en tant que passé, voir: Kelly M.R. Husserl, Deleuzean Bergsonism and the Sense of the Past in General // *Husserl-Studies*, 2008, pp. 15–30.

46 À partir de ce point on peut mieux comprendre la réflexion du dernier Merleau-Ponty. Par exemple ce passage: «chiasme mon corps–les choses, réalisé par le dédoublement de mon corps en dedans et dehors, – et le

prendre, selon ce schéma, le motif qui à emmené Bergson à décrire, non seulement la conscience même, mais aussi les sentiments et le perçu en général comme vécus: les sentiments et les «objets, continuellement perçus par moi», ne sont pas des objets purs et simples, mais des objets subjectifs. Ils durent, *ergo* paraîtront subjectivement. Si le subjectif est vécu, alors aussi bien le sujet (subjectif) que l'objet (subjectif) sont, à leur côté, vécus. C'est ici alors – dans cette première et inaugurale duplicité, en même temps sémantique et ontologique, du vécu – que la tradition et la traduction phénoménologique de l'*Erlebnis* ont leur propre racines linguistiques et philosophiques. Du premier vécu bergsonien au vécu phénoménologique, il y a toujours cette même indétermination entre le sujet et l'objet. En témoignant d'un moment d'équilibre linguistique encore instable, Merleau-Ponty doit en effet remarquer que «Ce qui n'est que vécu est ambivalent»[47].

3.3. Quelle sont alors les conséquences pour notre discours sur le dualisme bergsonien de dualisme et monisme ? Dans les citations rappelées, c'est la durée réelle qui est vécue ; la durée que nous avons décrite en tant que déterminante le monisme de l'unique durée, celle vraie et réelle, contre la durée fausse, illusoire et erronée – le rien de durée. Ce monisme, nécessaire si on ne veut pas emprunter le chemin creux de l'abstraction et de son dualisme méthodologique, Bergson doit y mettre le prix, le prix de deux ultérieurs dualismes: le premier, à l'intérieur de l'unique durée vécue et réelle, est plutôt une indifférence entre les deux formes d'objectivité subjective (sentiments et objet perçu); le deuxième entre le vécu lui-même, c'est-à-dire le subjectif en générale, et le conçu, l'objectif en général, l'idée qui, non vécue, en tout cas se donne. Car la donation, chaque donation, en tant que donnée, doit se faire vécue – autrement on n'a que l'unilatéralité et la partialité de la *reductio ad durationem*: «Il ne faut donc pas dire que les choses extérieures durent, mais plutôt qu'il y a en elles quelque *inexprimable raison* en vertu de laquelle nous ne saurions les considérer à des moments successifs de notre durée sans constater qu'elles ont changé [n. s.]»[48]. L'in-exprimable, caractère de la durée dans sa tension avec la matrice spatiale et ontologique du langage, se dit ici de la participation de l'espace à la durée, à savoir du «conçu» au «vécu». Il s'agirait alors d'étendre l'exhibition *sub specie durationis* à tout ce qui n'est pas encore vécu: c'est le problème

dédoublement des choses (leur dedans et leur dehors), Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 311. Le chiasme ontologique lui permet de penser à nouveau le chiasme originairement bergsonien de la durée. Il en dépend donc à chaque instant et à partir du moment même où il le pense en tant que «réhabilitation ontologique du sensible» qui double les deux pôles de chaque corrélation: «Si la distinction du sujet et de l'objet est brouillée dans mon corps (et sans doute celle de la noèse et du noème?), elle l'est aussi dans la chose, qui est le pôle des opérations de mon corps, le terme où finit son exploration, prise donc dans le même tissu intentionnel qui lui», Id., *Signes*, op. cit., pp. 271–272.

47 Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, op. cit., p. 349.

48 Bergson, *Essai*, op. cit., pp. 170–171.

que Bergson, à travers *Matière et mémoire* et l'*Evolution créatrice* jusqu'à *Durée st simultanéité*, devra et devrait résoudre. Mais celui-ci – nous signalons là encore une ressemblance frappante, c'est aussi le problème que la phénoménologie husserlienne, après les *Recherches logiques*, à travers les leçons sur *L'idée de la phénoménologie* jusqu'à *Idées... I*, a du résoudre par l'introduction de l'inclusion intentionnelle et de la corrélation noétique-noématique. Cette dernière remarque ne veut rien dire d'autre qu'il faudrait désormais commencer à penser à nouveau les rapports entre la phénoménologie et le bergsonisme, leurs radicales différences mais aussi leur héritage commun, leur filiations et analogies.

THE OTHER/REAL – TWO PARADIGMS OF FRENCH THOUGHT DURING 1955–2005

Janne Kurki[1]

Abstract

This article abstracts and represents two French paradigms of the second half of the 20th century: the paradigm of the Other and the paradigm of the real. The leading names of these paradigms are, on the one hand, Emmanuel Levinas and Jacques Derrida, and, on the other hand, Jacques Lacan and Alain Badiou. Even if these paradigms are close to each other, there are some important differences between them, implicated by the concepts of Other and real. There are no innocent concepts and, thus, these analyzed differences determine, for example, the political and religious positions of these paradigms. In order to be worthy of its name, thinking should pay attention to these often implicit differences and positions.
Keywords: Levinas, Derrida, Lacan, Badiou, Žižek, the Other, the real, continental philosophy

Introduction

Representing the Unrepresentable

Let us imagine that God would say to us:

> «Every picture you will draw of me, I will burn it. Every statue you will carve of me, I will shatter it. Every sound you will hear of me, I will silence it. Every word you will say of me, I will stifle it. Every text you will write of me, I will erase it. Every thought you will think of me, I will dispel it. Every belief you will have in me, I will banish it. All images of me will be destroyed. All music composed of me will be hushed. All minds that try to catch me will be broken down. All conceptualizations of me will be collapsed. All religions built on me will be lost. All parties or peoples founded on me will be proven false».

It is clear that in front of such a God every representation would seem to be a vanity – and that the most truthful act would be to be silent. This would lead not only to a radical iconoclastic position, but also to a total annihilation of all representations of God. Thus, the first and uttermost «choice» – that has been chosen a long time ago and will be chosen again and again – concerns 1) the existence of such representations and 2) our relation-

[1] Janne Kurki – Ph. D., Research Fellow, Institute of Art, University of Helsinki.

ship to and with such representations. With regard to these questions, what is represented (the «content») is secondary. Or, so it would seem, if we could make the classical differentiation between the form and the content or, better, between the represented and representing. Unfortunately, things are not so simple.

First of all, the existence of representations is the human condition: we were born into representations and we will die within them. Even the total annihilation of all representations *by human beings* would still entail representations and leave a mark, the representation of the annihilation of all representations. As human beings, we have to choose representations: there is no other option, only hypocrisy (thus the end of Wittgenstein's *Tractatus* is a testimony to young Wittgenstein's hypocrisy, a mark of fundamental naïveté). The real – and thus uttermost – choice is made with regard to what to do with such representations: how to represent, how to be born, to live and to die *within* representations. These questions cannot be separated from the question of what is represented. However, there are points of representing where representing returns to its origin, to the question of the unrepresentable and to the question of the possibility to represent at all. This return to the origin is present in different ways in different forms and dynamics of representing. In other words, depending on the historical situation of each historical discourse formation, this encounter with the origin is (re) presented in different forms. I claim that the ways of encountering the problem of representing constitute the characteristic matter of all so-called «philosophical» discourses. Thus, in order to discern the essential differences between different philosophical paradigms, it is essential to discern how representing – especially representing of the unrepresentable – is conceptualized, constituted and constructed in each paradigm.

Here, it is essential to note the singularity of each manner of representing. In philosophy, the task has been, is, and will be to catch and to lose the unrepresentable through and within the concepts – whether that unrepresentable is called, for example, *logos*, *idea*, *nous*, *ratio*, reason, the real or the Other. Otherwise we will only have tasteless literature or whatever form of representation philosophy is mixed with. This does not mean that the arts, sciences or politics would not derive anything from philosophy or that philosophy would not learn anything from the other discourses, on the contrary: it is only through this separation that philosophy and other discourses can «animate» each other. The «answer» to the question of how to represent is essential here, in fact, it is the very thing to be thought about all the time while thinking of everything else. This is the very point of view of this text: a bird's-eye view, a bird asking how the representations take place in two continental paradigms of contemporary thinking.

Before dealing with this point of view, two things need to be noted about representing the unrepresentable and the task of philosophy in this respect. First, the impossibility of representing the unrepresentable does not imply prohibiting the representation of the unrepresentable. In fact, it could be stated that through a series of failures of representing

the unrepresentable, the unrepresentable will have been presented. From this point of view, the failure of these representations is the very object of philosophy with regard to the unrepresentable: to present through this failure is philosophy's curse and blessing, its poverty and richness (the corollary of this is clear: all positivism – to which I include both analytic philosophy and pragmatism – means the degeneration of philosophy). This leads us to the second point, to the question of how to fail. For it is only through vigorous conceptualizations that the failure of conceptualizations can be presented. Incoherent representations do not uncover their failure. Thus in philosophy, incoherence is a form of cowardice. As will be seen, this notion has important implications and it signifies a peculiar position within contemporary continental thinking.

A Bird's-eye View

A bird's-eye view has certain advantages and disadvantages. Its main disadvantages include, at least, the following ones: from far away, we easily miss the details and nuances of whatever we are observing and discussing; we easily make coarse misjudgments and base our arguments on popular doxa on the matters; we may also miss the point and the logic of arguments that we are criticizing. These are genuine dangers. However, I must emphasize that we are dealing with these dangers always, in other words, we cannot avoid them: even when we are close-reading a text, we may as easily commit all these transgressions. In fact, staying close to a text implies as much – even if different in some respects – blindness as a bird's-eye view. Many times the closeness of a text seems to function, from far away, as a hypocritical excuse for not thinking radically. In fact, often a close-reading forms a random collage of citations chosen with not so good taste. For a researcher, it is too easy to go behind the safe back of the parent text. To become an adult means, here also, separation from parents. In Lacan's terms, it means that you have to eat your *Dasein*, in other words (Morpheu's from *Matrix* and Žižek's), to be welcomed to the desert of the real... One cannot hide behind the text or far away from it.

This hybrid of apologia and accusation points to the main «method» of my article: in it, I try to approach the concepts of the Other and the real from a bird's-eye view. This means that I will omit many details. However, I hope that this bird's-eye view will reveal its advantages: it is the freedom of flying thought that I am after, the only freedom there is for research – the freedom of truth. This freedom expects one to take a position: a bird needs the air beneath its wings (as already Kant and Hegel stressed).

My main proposition is simple, namely that there are two paradigms of representing the unrepresentable within French thought between 1955 and 2005. I will call these paradigms the paradigm of the Other (including especially Levinas and Derrida) and the paradigm of the real (including especially Lacan and Badiou) and I will explicate the differences between them. To be sure, there are several French thinkers who

are not easily counted into these paradigms and who this way provide a kind of non-marginal margin of freedom with regard to them (Merleau-Ponty, Deleuze, Blanchot, Foucault…). The objective is not to give an account of the whole of French thinking during 1955–2005, but to abstract two separate paradigms out of the too broad and vacuous term «French thinking/philosophy».

The interests of my article lie in the power of a comparative study: the article brings forth the often-implicit presuppositions of concepts. There are no innocent concepts and thus the duty of an academic researcher is to explicate his concepts as much as possible – even when we are discussing something that will never become discussed, as we are when we are dealing with the concepts of the Other and the real.

I will claim that the paradigm of the Other implies the following features:

1. It inherits the Kantian way to conceptualize the matter to be thought about as something that is *in front* of us, as something that encounters us from the setting between the Same and the Other, transforming the Kantian *das Ding* into the Other. (Kantian undertones.)

2. It interprets Hegel more as a thinker of totality than as a thinker of antagonism and realization. (The question of Hegel.)

3. It rejects systematicity and coherence as the imperative/task of thinking. (The problem of coherence.)

4. It inherits a certain Heideggerian way of looking at the history of Western thought as a kind of homogenic/monotonic/monolithic whole of «Metaphysic», even if the meaning of this term changes between different thinkers of the otherness. (The whole of Metaphysics.)

5. This view of the whole of Metaphysics implies a) the statement that all sciences belong to this simple tradition of Metaphysics and just continue it and b) a certain symptomatic dumbness with regard to natural sciences. (The question of the sciences.)

6. From Heidegger, it also inherits the rejection of the formalization of the language of thinking. (Formalization of language.)

7. It implies, also, some kind of aversion or, at least, flight from Althusserian Marxism and, with this, a certain openness/tendency/toothlessness with regard to right-wing orientations or «political correctness». (Political correctness.)

8. Last but not least, the paradigm of the Other leads to the position of not taking one's position – and thus easily, at least in secondary readings/literature – to the naïveté of a non-positional position. Practically, this means that the rejection of fundamentalism leads this paradigm to the most fundamental position of all positions (a position without a position), that is, to a position that cannot be discussed or conceptualized, in other words, to a religious position.

In contrast to the paradigm of the Other, I will juxtapose the paradigm of the real – and it is already clear to which one I belong to:

1. The paradigm of the real inherits and emphasizes the Kantian difference between understanding and reasoning and transforms the Kantian *das Ding* into the real. (Kantian undertones.)

2. It inherits the Marxian way of seeing Hegel's contradiction as the dynamic antagonism essential to all realizations and to all encountering of the real. (The question of Hegel.)

3. It emphasizes systematicity and coherence as the imperative/task of thinking. (The problem of coherence.)

4. It rejects the Heideggerian way of looking at the history Western thought as a kind of homogenic/monotonic/monolithic whole of «Metaphysic» and considers this as a coarse and often naive way of approaching the history of Western thought. (The whole of Metaphysics.)

5. The paradigm of the real emphasizes the breaks that sciences introduce to the history of Western thought. (The question of the sciences.)

6. The idea of formalizing the language of thinking is central to the paradigm of the real. This does not imply the naïveté of identifying the magnitudes of physics with philosophical concepts or of considering concepts as transparent. Instead, it is a question of a) what you can or cannot teach and learn (Lacan), b) what the roles of university discourse are (Lacan), c) what ontological beings are (Badiou), and, of course, d) what the task of thinking is and what kind of language is the best language for this purpose. This implies, again, a peculiar relationship between exactitude and truth. (Formalization of language.)

7. The paradigm of the real goes as if through Althusser. In other words, it seems to traverse Althusser's work taking its distances from Althusser by working through and with Althusser. (Political correctness.)

8. The paradigm of the real leads one to take one's position. There is no metalanguage or metaethics that would afford a neutral position without a position. In fact, the paradigm of the real leads to a militant position from the perspective of which a position without a position is a fundamentalist position orientated and determined not by reflection but by blind faith.

1. Kantian Undertones

The position of Kant as a cornerstone of the history of philosophy is unquestioned by the thinkers considered in this article: in his Seminar VII, Lacan states again and again that the starting point of his discourse in the questions handled in that seminar is Kant; in his lectures in Helsinki in 2000, Derrida stressed the importance of Kant, used Kant's concepts and expressions and, explicitly, did not want to compare himself to Kant; Levinas recognizes Kant's essential position and states even that the ethics articulated by himself is greatly indebted to Kant; and Badiou pays his own homage to Kant, as well. So, when I refer to the Kantian undertones of these thinkers it is not a question of whether they take Kant seriously or whether they have read Kant. On the contrary, it is a question of what kind of Kant they take as their starting point. It is not a question of who is reading Kant in the right way, but how these two different paradigms can be differentiated from each other with regard to Kant.

It is relatively easy to accept that the paradigm of the Other replaces the Kantian *Ding* with the concept of the Other or otherness, whereas in the paradigm of the real the Kantian *Ding* is transformed into the real. Thus the question of the Kantian undertones of these paradigms can be articulated as the question of *das Ding*, in other words, how *das Ding* is posited in the overall articulations. What kind of *das Ding* do these two paradigms inherit?

Das Ding in the Paradigm of the Other

In the paradigm of the Other, the emphasis is, if I may say so, on the Humean side of the Kantian *Ding*. It is more a question of the problem that Kant inherits from Hume than of the problem Kant delivers to Hegel. A simple example may illustrate this. The classical Humean paradox is that of the cause, and – this is well known – it was this paradox that, according to Kant himself, woke him from his dogmatic slumber. Hume's question is so classical that it does not have to be repeated thoroughly here: we may see in the empirical, sensed world that billiard ball A is moving and soon billiard ball B is moving too, but we do not see in this empirical world that the movement of A would be the cause of the movement of B. In other words, the relationship between the movement of A and the movement of B that we call the causal relationship cannot be empirically observed. Thus the causal relationship does not belong to the empirical world in front of us, but is our subjective interpretation of the events.

This *setting* is the Humean root of the Kantian *Ding* and it has a key position in the first and also, although in a modified way, second Critique, especially in the way a rational being should relate ethically to another rational being. And it is this *setting* that echoes in Levinas's and Derrida's Other. I sense already all the irritation and crying of Levinas's and Derrida's fans, so I emphasize: it is a question of the overall setting of thought, not the actual concepts and their details. Of course, many things change from Hume to Kant and from Kant to Levinas and from Levinas to Derrida, but the setting itself remains more or less the same when Levinas and Derrida talk about the Other. I want to emphasize that this, definitively, does not apply to all Derrida's concepts and thus Slavoj Žižek is more than right when he extracts Derrida's concept of *différance* from this setting: the concept of *différance* – which Derrida launched in the 1960s – can take us to different directions, one of which *may* be the concept of the Other or the concept of play, but these directions cannot be determined or deduced exclusively from the concept of *différance*. In other words, there is no inevitable link between the concept of *différance* and the concept of the Other.

This setting that the paradigm of the Other inherits from the Humean side of the Kantian *Ding* is the setting of «something in front», just as Levinas's face of the Other is always in front of me. In other words, just as Hume's billiard balls are in front of him when he is pondering and reflecting on them, Levinas's Other confronts Levinas face to face. This may sound innocent, but, in philosophy, there are no innocent concepts.

Das Ding in the Paradigm of the Real

In the paradigm of the real, the emphasis is on the Hegelian side of the Kantian *Ding*. In other words, it is *das Ding* that Kant delivers to Hegel. The classical articulation of this kind of *das Ding* is to be found in Kant's third Critique, in the feelings of beauty and the sublime. Again, it is the setting and the change in the setting that we are interested in. It is true that, again, the object is – by definition, if I may say so – in front of the observer, but this time something is different from the ordinary observation of objects: there is a feeling and it is this feeling and nothing else that marks the – almost – presence of *das Ding*. In other words, *das Ding* is in this fleeting moment of tension and dissolution, in this antagonistic dynamics of opposite forces and dimensions. In fact – at least Žižek would prefer this formulation – *das Ding* is nothing but these feelings of beauty and the sublime, these very tensions and antagonisms. The same kind of *das Ding* is also articulated in the second Critique, namely in the way the ethical imperative hits a rational being and subjects this being to its command, thus causing a kind of antagonistic tension and dissolution. It is this *das Ding* that the paradigm of the real picks up, especially since the sixties (in the fifties and at the beginning of the sixties, Lacan still often characterizes the real as Kantian *das Ding* with all its Humean echoes). Needless to say, this way of interpreting the real has become especially clear and important in the work of Slavoj Žižek, a fact that Žižek himself often pays attention to.

All this mean that – from the perspective of the paradigm of the real – there is no need for the horizon of the Other, whether it is the Levinasian Other always higher than me or Derrida's becoming Other. There are, of course, essential differences between Levinas's and Derrida's Others and, to be sure, there are differences even within the Other within both Levinas's and Derrida's texts: there is not just one Other within Levinas's or Derrida's work. This does not diminish the fact that the Other (be)comes always from the beyond as an outsider. For the paradigm of the real, the real could be better characterized as inherent to discourse, in other words, the real is given birth within the discourse and, in this sense, it is an insider, or better, in Lacanian jargon, an extime register of discourse.

2. The Question of Hegel

The question of Hegel is closely connected to the Kantian undertones of the paradigms of the Other and the real. In fact, this is a logical necessity: what we say of Kant determines what we will say of Hegel, and vice versa.

Hegel in the Paradigm of the Other

For the paradigm of the Other, Hegel seems to be, more or less, a totalitarian thinker or the Thinker of Totality. In other words, Hegel's

work incorporates, more or less, a totality, the totality of concepts that encompass everything from being to nothing. And, yes, who could deny that there is such a tendency in Hegel, expressed also by Hegel himself? So, again, it is not a question of being scholarly right or wrong, but of a more or less scholarly description of the implications of two paradigms and of their key concepts.

For the paradigm of the Other, it is a question of breaking away from the System, of finding the blind spots of Totality and – in so far as these thinkers are determined and directed by the concept of the Other – of showing the absolute difference between the Other and the System of the Same. Thus, Hegel is read as someone to be disagreed with, either by opposing the System with the Other or by disseminating the System in favour of the Other.

Hegel in the Paradigm of the Real

In the paradigm of the real, Hegel is seen as a dynamic thinker of antagonism and realization. In other words, Hegel's conceptual system is seen as the articulator of all the tensions and oppositions through which historical reality takes place. Thus, what the paradigm of the Other considers as an all-encompassing and reductive conceptual totality, the paradigm of the real sees as a rigorous conceptualization of the human condition and speaking being.

This way of reading Hegel implies, of course, certain Marxian undertones. However, and this should be stressed, Hegel is not read in any simple Marxian way. On the contrary, Hegel is often seen as philosophically more radical than Marx himself – due to a certain realistic naïveté of classical Marxian theory. However, the Lacanian dialectics of desire and the four discourses as well as Badiou's political theory all have their undeniable Hegelian-Marxian nuances.

3. The Problem of Coherence

The problem of coherence goes hand in hand with the question of Hegel. Thus, for the paradigm of the Other – as rigorous as it is in its thinking and articulations – coherence is certainly not something driven at. In fact, Levinas's and Derrida's texts are full of contradictions, not in a pejorative sense, but as something to be concentrated on and elevated to a kind of ethical level. A classic example here is the question of the Other and the Third, and thus of ethics and justice. For the paradigm of the Other, these cannot be simply reconciled conceptually, and still, in every action one takes part in, one must reconcile them, more or less, somehow.

For the paradigm of the real, coherence – at least when it comes to Lacan and Badiou – is the uttermost requirement of theoretical thinking. It is only through the coherent articulations that one can do justice to the real: coherence brings forth the inherent levels of each articulation, as well as the problems to be thought about. Thus, theoretical

thinking ought to be striving for the more and more exact and coherent articulations.

After one has read several books by Levinas and Derrida, one already knows (about) what is to emerge from the discourse in their other books before having finished reading them. It is the same old beaten path with new cases: whatever their discourses swallow, they spit out the same thing. This is because their seemingly coherent processes are not coherent, but rather build on natural languages and on the history of natural languages. In natural languages, there is nothing coherent.

Thus the coherence of a discourse is testified to by its ability to produce something new. This can be seen in scientific discourses, as well as in radical arts, for example in Joyce or Beckett. Similarly, the ongoing change is more than typical of Lacan's and Badiou's discourses: the Lacan of the fifties is completely different from the Lacan of the seventies, and Badiou's writings of the seventies differ profoundly from his writing at the end of the eighties. There are, certainly, changes in Levinas's and Derrida's discourses, of course, but those changes occur exactly in the dimensions of their work that are not tightly connected to the reactionary concept of the Other.

From this perspective, the coherence of a discourse results in its ongoing renewal. In other words, it is the coherence of a discourse that forces it to become something more/different than what it was. Thus the renewal process is inherent in a coherent discourse. For example, in Lacanian psychoanalysis, the coherence and exactitude of the discourse of a «patient» – forced by the silent work of an analyst – gives birth to a new way of knotting the symbolic, the imaginary and the real. In psychoanalysis, it is the very work of the analyst to be quiet and to follow the exact words of the analysand; in this way, the analyst stages the order of the signifiers of the analysand's life. The exact structure of the analysand's particular signifiers – his prison of fate – is traversed by their more or less coherent articulation. Everything else implied by psychoanalysis comes with and after this process.

4. The Whole of Metaphysics

The question of metaphysics ties together the previous points and shows their presuppositions with regard to the history of thinking. For the paradigm of the Other, the whole paradigm of thinking since the Greeks has been guided, led or formed by metaphysical thinking, grounded on a transparent, self-knowing subject that reduces everything into itself, into the Same. Here the paradigm of the Other seems to follow Heidegger's view of the history of Western thinking as the history of forgetting the being of beings, even if for Levinas, Heidegger is the culmination of the metaphysical paradigm. To be sure, Levinas and Derrida both reconceptualize the concept of metaphysics, but both adopt a kind of Heideggerian schema of Metaphysics.

For the paradigm of the real, things are not so simple. Already on the conceptual level, Lacan and Badiou re-evoke the concept of the subject,

but it is evident that their subjects are not the subjects criticized in the paradigm of the Other. And when Lacan and Badiou read the classics of philosophy, it is clear that they disagree with the Heideggerian-Levinasian description of the history of philosophy. In fact, it is difficult to read Badiou's reading of Lucretius without hearing in it a strict criticism of the over-simple Heideggerian view of the history of philosophy as the history of forgetting the being of beings. Thus we could formulate this in Lacanian terms, stating that, for the paradigm of the real, there is no Metaphysics: there are different metaphysics and metaphysical discourses, but there is not a whole as/of Metaphysics.

In fact, it seems to be the very concept of the whole of ontology/metaphysics that provides the background against which both Levinas and Derrida posit the concept of the Other. It is the Other that breaks this kind of whole and that is veiled and mistreated by such a whole. If and when there is no such a whole, the radicality of the concept of the real must be understood differently: it is the real that the repeated breaks within the history of Western (Copernicus, Newton, Darwin, Marx & Engels, Einstein…) thinking approach.

5. The Question of the Sciences

The question of the sciences is a kind of corollary to the question of metaphysics. For Levinas and Derrida, the sciences seem to be categorized – as for Heidegger – as some kind of continuation of Metaphysics. In other words, science just continues what has been begun in ancient Greece. The so-called Copernican revolution was not, philosophically, a revolution at all: science was seen to culminate in the metaphysical opposition of a thinking, self-knowing and transparent subject, and the object, which is, in the final analysis, posited by that subject.

For Lacan and Badiou this is – if I may use a neologism – a philosophocentric and extremely naive supposition. Lacan's basic education was that of a physician and Badiou's that of a mathematician, and both grew up in and adopted the intellectual climate of Canguilhem, Althusser et al. in which science means a clear metaphysical/discursive break and changes almost everything. This is why Lacan emphasizes psychoanalysis as a science – the science of the subject of science – and why Badiou makes such a clear-cut and absolute differentiation between philosophy and science.

6. Formalization of Language

The questions of coherence, metaphysics and the sciences have as their corollary the question of the formalization of language. Namely, if we consider the history of Western thought as the history of *the* Metaphysics and the sciences as the continuation of this Metaphysics, and if we do not strive for the coherence of our articulations, then it is evident that the formalization of language would not be of any advantage to us, on the contrary. This is easy to discern in Levinas's and Derrida's

writings: there is hardly any attempt at formalization and even the sentences are somewhat anti-formalizing, against all possible formalizations. In other words, the sentences play with ambiguities and are often constructed according to the more or less interwoven implications of French language.

For the paradigm of the real, things are often quite different: Lacan and Badiou consider coherence to be essential for theoretical thinking, and the sciences are for them essential breaks in the tradition of Western thinking, with the sciences based on the more or less formalized languages. Thus, it is easy to see why both strive for the formalization of their articulations. Here, Lacan uses his mathemas, topological formulations and knots, and Badiou compresses his basic concepts into the formulations of set theory.

The problem of non-formalized natural languages is evident: the more a discourse is based on a natural language, the more anthropocentric the discourse inevitably is. This does not mean that a discourse could do without natural languages: the human mind is born within and through natural languages and every human enterprise implies them. However, the more a discourse can formalize its representations, the more it leaves behind the picture of man as the model of the universe. This explains the so-called anti-humanistic tendencies of the paradigm of the real: as long as we lean mainly on natural languages, the human being functions for us as the measure of all things. Formalized languages bring forth the non-human dimensions of being.

7. Political Correctness and Religion

The question of politics is not a separate problem, but tied to everything mentioned above. The central question here is the relationship these two paradigms have to French Marxist traditions, especially to that of Althusserian Marxism. Personally, Derrida and Badiou had close contact with Althusser himself, so it is not a question of sociological acquaintanceship. Again, it is not a question of whether Levinas and Derrida had read the Marxians, and everybody knows that Derrida wrote on Marx, too. No, this question is philosophically more fundamental and concerns the ultimate question of all philosophy, namely what philosophy is. The essential dimension of this question is the relationship between religion and philosophy. Thus the question of religion is in no way irrelevant here, but the answers to it determine one's political position, and vice versa.

Thus even if Levinas explicitly separates his philosophical texts from the theological ones and uses different publishers for the two, his religious position is, in itself, highly political. And so far as Derrida adopts Levinas's concept of the Other, he adopts – and nothing can explain this away – Levinas's religious position. For Lacan, whose brother was a Catholic priest, it is essential that psychoanalysis be considered as a science and thus be separated from religion. In fact, Lacan criticizes the International Psychoanalytic Association (IPA), for example, for making

psychoanalysis a religious cult and not a science as Freud intended. Again, Badiou inherits the strict Althusserian attitude regarding the separation of philosophy from theology, and criticizes Levinas vehemently on this subject.

From the perspective of contemporary Western everyday «politics», Levinas and Derrida could be characterized as politically correct, whereas Badiou is certainly an outsider in this respect: for Badiou, Western everyday «politics» would not even deserve the name of politics. Derrida is referred to approvingly by right-wing thinkers, whereas Badiou is criticized heavily even by social democrats, not to mention representatives of the right wing.

8. Position without a Position

Superficially, Levinas's concepts are politically neutral and as if beyond political debate. However, if you analyze them a little further from an outside perspective, you see that they go hand in hand with a right-wing conservative orientation: you can exploit animals and explain this exploitation away with all the future benefits it will have for the Other; you can well privatize health-care systems for, in Levinas's thinking, there is no reason why a socialist or social-democratic system would work better or in a more just way than a capitalistic one, etc. In fact, the toothlessness of Levinas's concepts with regard to social and environmental injustice makes of the Levinasian edifice a force of reaction to easily be (mis?)used in whatsoever way.

As for Derrida, it is a characteristic of his thinking that his concepts lead repeatedly to a position without a position. Infrastructurally the reasons for this are more than evident: it is a question of a university discourse directed to university discourses, in other words, it is an inside-university-discourse. Within a university discourse, you can wonder endlessly about the miracle of signing. In this way, you do not have to take a side and it is easy to play the role of an intellectual, an intellectual domesticated by academic discourse.

As for Lacan, he worked in a clinical setting. In such a clinical setting one constantly makes important decisions that save or can end lives and have a profound effect on other people. Clinically, there is no position without a position. Again with Badiou, position-taking was like a «natural» outcome of his background, which in his case is the background of a political activist. Lacan's axiom «there is no metalanguage» denies all the «neutral» positions as well as Badiou's view of justice (as the name of truth in politics) leads directly away from a position without a position.

Thus the paradigm of the real makes one take a position, and not just any position but a militant one. Two of the main criticisms against the advocates of the Other expressed by Badiou are: 1) by avoiding position taking, the advocates of the Other are toothless – and thus irresponsible – with regard to the demands of the contemporary world and 2) the advocates of the Other mix philosophical discourse with religious or artistic discourses and thus adopt a discursive position without a discur-

sive position. In other words, in the paradigm of the Other, the position is avoided both politically and discursively.

The paradigm of the real leads one to take a position, for science, politics, art and love always presuppose a position. From the perspective of the tradition of the real, after Newton/Darwin/Marx/Joyce/Beckett, etc. one cannot do philosophy in a way similar to how one did it before. Thus every philosophical discourse must also sign its historical position. This opens the horizon of an immanent development of discourses, for only the articulation of a position makes a genuine criticism of that position possible.

Corollaries

All this leads to the following corollaries:

1. In Žižek's terms, the continental philosophy of these two paradigms approaches Kant in a parallax way. In other words, in Kant there are two Kants, both incompatible and inevitable. Kant himself joined and traversed the empiricist (Locke, Hume…) and rationalistic (Descartes, Leibniz, Spinoza…) traditions and brought them together without mixing and fusing them. This was done with his transcendental concepts and arguments. The tensions between these two paradigms continued within Kant's own thinking and his concepts forming the essential problematics from the first Critique to the second and third. These tensions one re-articulated during the 20th century as the tensions between the paradigm of the Other and the paradigm of the real. From this perspective, the famous debates between Lacan and Derrida continue the essential antagonisms of modern philosophy.

Let me emphasize, however, that it is not a question of the banal statement that there are as many Kants as there are Kant's readers. No, the statement that there are two Kants says that there are two logical, coherent Kants within Kant's corpus, abstracted and underlined by these two French paradigms. The unfathomable abyss of Kant's corpus is opened, experienced and conceptualized in two opposing ways of collective reading of the same texts. These two openings are like the two dimensions of Spinoza's God. It is only in infinity that they come together – and for finite beings this parallelism is the best the finite beings can say of the relationship between these two.

Again, it has to be emphasized that the antagonism between rationalism and empiricism is certainly not the same as that between the paradigms of the Other and the real. No, the statement moves on a kind of «metatheoretical» level: the history of philosophy is essentially constituted by *nachträglich* antagonistic tensions which reveal – afterwards – the very "core" of each historical/situational matter of thought.

This brings us to the following question: Why in the 20th century, and exactly in the 20th century, was this kind of tension/antagonism articulated as the tension/antagonism between the paradigms of the Other and the real? Does all this have something to do with the fact that it was in the 20th century that scientific thinking and the technological organiza-

tion of society thoroughly penetrated everyday life? In other words, does not this tension articulate the nuances of «counter-thought» proper to the philosophy of the 20th century? This way of reading opens these debates as sophisticated symptoms of the 20th century, symptoms that the 21st century has to deal with.

2. In Hegel and especially in *nachträglich* Hegel, the question of the task of modern thinking culminates. Thus, again, we have at least two Hegels in one: one builds a system, a Totality, of concepts foreclosing and excluding the Other; the other conceptualizes contradictions, tensions and antagonisms and gives historical realization its proper and primary place. Either one is probably as right or wrong as the other, or – as Žižek would probably say – the real of Hegel is this very antagonism. No one can deny that both Kant and Hegel were explicitly building a system; the debate is about the position, meaning and significance of this tendency. In fact, following and modifying Maurice Blanchot, I would state that the tendency is as old as Western thinking itself: from the pre-Socratic thinkers onwards, thinkers have more or less cherished some kind of systematicity, even in their apparent non-systematicity: in the end, Heraclitus and Pascal are, to mention just two writers, very systematic in their fragmental writing. It could be stated that giving up some kind of systematicity is giving up philosophy and thinking altogether.

3. Thus the problem of coherence implicitly includes the question of the being/existence/taking place/event of philosophy and thinking. It is extremely naive to light-headedly oppose the task and demand of and for coherence. In their fragments, Pascal, Nietzsche, Weil and Blanchot are maybe more coherent than some non-fragmental writers. The pure, absolute «No!» may be an ethical act – like Antigone's act against Creon – but only in some coherently structured situation. Thus protesting blindly against the demand for coherence is like protesting against the demand to be a human being.

4. All this points to my conclusions on the question of the whole of Metaphysics. What the paradigm of the Other adopts from Heidegger (and Hegel) as the generalization of Western philosophy as some kind of whole, is not insignificant but implies a certain essential blindness to the manifoldness of Western thinking. This blindness is inevitable for the sake of the argument, but when it is heard repeatedly and compared to the actual writings of Western philosophers, one finds it incredible.

It is much more credible to approach the texts of classical philosophers, not as evidence of some kind of whole, but as something inexhaustibly real that is never reducible to any whole. This means that you can testify against the arguments of the whole by close-reading almost any classics of philosophy: whether you take Plato, Aristotle, Kant or Heidegger himself, you always find something that does not fit in the picture of «Metaphysics». From this perspective, the very term «Metaphysics» has become insignificant.

5. Again from this perspective, the tendency to formalize and the project of formalizing the arguments have suffered from the stupidities of so-called analytic philosophy and should be reconsidered and prob-

ably reconstructed. In other words, philosophical debates should return to the questions of formalization and abstraction. The ethical tone – should – is intended here: the fundamental problem of the paradigm of the Other is the way it presents its arguments/projects. There is no philosophy without technical terms and technical terms always imply an essential abstraction – which is the root operation of all formalizations. The significance of formalization is not in the universal structures of modal logic, but in the way it maintains and promotes discourses.

6. All this implies certain carefulness with regard to the sciences. The sciences certainly do not offer any kind of model for philosophy, but nor does philosophy for them. The problem of several contemporary philosophers is that, evidently, they do not know what they are talking about when they discuss science. It is very easy to categorize the sciences as the continuation of «Metaphysics», when you do not know anything about the sciences. It is true that there are a huge number of scientists whose discourses testify to their absolute ignorance of philosophy and their childish inability to narrow their discourse to what they know about. However, showing them an upside-down mirror-image of themselves is of no help.

Again, it is important here to stress that when I refer to the sciences I do not refer to the arts or humanistic disciplines: modern scientific reasoning nowadays always implies and requires at least some kind of mathematics; it is the mathematical tools that open up (and narrow down) scientific generalizations. If there is no mathematics in any form, there is no science. This applies to the natural sciences as well. As an example, let me take the classical Newtonian $F = ma$. This law applies only to a general, mathematically abstracted entity: any concrete, singular entity is affected by so many forces that it is unreasonable to expect a singular being to realize Newton's law in an exact observable way. In other words, no science can say anything about a singular being, but only about a mathematically abstracted being. That this abstracted being would be posited as an object by some kind of metaphysical subject is, however, a naïveté: scientific objects are produced by collective discourses without any special subject. Or, if the sciences do have a subject, it is a Lacanian subject or Badiou's subject of truth that has little to do with the so-called metaphysical subject of the paradigm of the Other.

7. Philosophy must be separated from religion in fact the roots of this secularization process are the very roots of philosophy. Philosophy is, by definition, atheistic. From this perspective, every supposition of any god forecloses and excludes philosophy. This means, of course, that the discourses of the Church Fathers are, at most, philosophical here and there, but not as a rule: generally speaking the Church Fathers remain theologians. Again, to adopt a politically correct position is not in any way an ideal for philosophy: political correctness is not for philosophy, or at least is irrelevant to it.

8. All this implies realizes and explains a strong position-taking tendency. It is not the task of philosophy to avoid positions, but to (re)articulate them. Every sentence takes a position, a new one or an old one,

whether we want it or not. New routes and new positions and thus new possibilities are opened only through taking and traversing the old ones. Instead of avoiding positions, one should try to articulate them in order to move to new ones.

Conclusion

Hence, when we encounter the Other/real, what do we encounter and how do we encounter it? By definition, we encounter «something» beyond all definitions, something non-representable, something more or less alien. The concept of the Other, even the otherness within me, characterizes this encounter as an encounter with «something» as if *in front* of me and, when this Other is explicitly or implicitly some kind of *autrui*, as «something» somehow human. Derrida, of course, has his reservations regarding this anthropocentrism, but any concept carries its roots in itself. Again, this *autrui* is always more or less alive: besides its being a speaking being, it is a living being. In a way, this kind of otherness is, in a speaking being, the ineffable «kernel» of speaking altogether: it opens the very desire that makes us speak. *Summa summarum*, there is always something human in encountering the Other.

Encountering the real differs from encountering the Other in some respects. For Lacan as well as for Badiou, encountering the real bears something non-human within itself. Thus the natural philosophers wondering about the movement of stars were encountering the real and there is not so much that is human in this encounter. Of course, human speaking being is involved, but the encounter itself can hardly be called a human encounter. Again, this encounter is not, by its setting, an encounter with something in front of one: Antigone facing her own death faces, in fact, her own inhuman desire and its essential conflict with the law. *Summa summarum*, there is always something non-human in encountering the real.

This simple difference also implies important differences in the ways these encounters are or could be conceptualized, as clarified above. Levinas and Derrida articulate this kind of encounter basing themselves solely on natural language and especially its poetic potentials. Lacan and Badiou need, of course, natural language in order to articulate their theory, but they also have a clear tendency to formalize their conceptualizations. Here, again, we could discern the parallax of contemporary philosophy: in order to catch anything of continental thinking at the beginning of the 21st century, we must conceptualize these tensions between the incompatible articulations. Maybe and just maybe, it is this parallax that constitutes the acute task of contemporary thinking.

Bibliography

Badiou, Alain. *Théorie du sujet*. Paris: Éditions du Seuil, 1982.
Badiou, Alain. *Ethics – An Essay on the Understanding of Evil*. Trans. Peter Hallward. London: Verso, 2001.
Badiou, Alain. *Infinite Thought*. Trans. Oliver Feltham & Justin Clemens. London: Continuum, 2003.

Blanchot, Maurice. *The Infinite Conversation*. Trans. Susan Hanson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1976.
Derrida, Jacques. *Dissemination*. Trans. Barbara Johnson. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. Trans. Alan Bass. New York: Harvester Wheatsheaf, 1982.
Derrida, Jacques. *Specters of Marx – The State of the Debt, the Work of Mourning, & the New International*. Trans. Peggy Kamuf. New York & London: Routledge, 1994.
Derrida, Jacques. *Writing and difference*. Trans. Alan Bass. London: Routledge, 1997.
Derrida, Jacques. *Without Alibi*. Trans. Peggy Kamuf. Stanford: Stanford University Press, 2002.
Derrida, Jacques & Guillaume, Marc & Vincent, Jean-Pierre. *Marx en jeu*. Paris: Descartes & Cie, 1997.
Hägglund, Martin. «The Necessity of Discrimination – Disjoining Derrida and Levinas». *Diacritics* 34.1 (2004): 40–71.
Lacan, Jacques. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
Lacan, Jacques. *The Seminar of Jacques Lacan – Book VII: The Ethics of Psychoanalysis 1959–1960*. Trans. Dennis Porter. London: Routledge, 1992.
Lacan, Jacques. *The Other Side of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan 1969–1970 – Book XVII*. Trans. Russell Grigg. New York & London: W.W. Norton, 2007.
Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity – An Essay on Exteriority*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1996.
Levinas, Emmanuel. *Entre nous – On Thinking-of-the Other*. Trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav. London: The Athlone Press, 1998.
Van Haute, Philippe. *Against Adaptation: Lacan's «Subversion» of the Subject – A Close Reading*. Trans. Paul Crowe and Miranda Vankerk. New York: Other Press, 2002.
Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989.
Žižek, Slavoj. *For They Know Not What They Do – Enjoyment as a Political Factor*. London: Verso, 2002, second edition.
Žižek, Slavoj. A Plea for a Return to Differance (with a Minor Pro Domo Sua). *Critical Inquiry,* Winter 2006 v32 i2 p226(24).
Žižek, Slavoj. *The Parallax View*. Cambridge & London: The MIT Press, 2006.

CLAUDE ROMANO
THE RISK AND RHYTHM OF IPSEITY: THE «EVENTIAL HERMENEUTICS»

Romano C. Event and World, trans. Shane Mackinlay. NY: Fordham University Press, 2008

The Subject's Empty See

What comes after the reduction? Is there an original giving that precedes me, but truly gives me to myself? If one were to survey the many modes of reduction according to a careful delineation of all the various 'regional ontologies', he/she would discover that, *inter alia*, they together exhibit a particular danger: They all risk *stasis*. Yet, only if the reduction is continued – if one pushes on into the reduction – does one see that the world's 'drawing near' is a beckoning, a call: that *my* very selfhood is implicated in the world's unfolding. A simple step back from the world and it floods with light; it draws strangely near. The ultimate point of the 'priority of the possible' is precisely this opening to the other that is the meaning of selfhood. It is precisely *here* that the *aporia* comes to light most sharply that the reduction itself is a free act of the sovereign subject; it is metaphysical through and through.[1] The only way forward is to let go, and to follow the movement of events and find the reduction pushed back until it rolls over into sheer alterity, into the immemorial, where the reduction *is* finally the origin itself. We posit *a posteriori* what is in fact *a priori*: The reduction precedes us, in events. Here there is a risk involved for the self and for phenomenology, which, as we can see, still moves by the great dictum of German Idealism: «All or nothing»[2]. What comes after the reduction? Let us ask ourselves if a tentative answer offers itself here: *Responsibility*. Humanity in all its wonder. For if the reduction is risk – if the risking is its end, then, if the event of birth, of the «absolute non-ground» of phenomena is finally and inexhaustibly uncovered, the task of response is of course *infinite*. Responsibility is the risk that never ends; the reduction is finished only as it is unfinished, as it is 'uncondition'. The opening of oneself to the event of the world's unfolding is as long as the life of the self, as wide as the self's very possibility that precedes it as impossibility, as absolute *possibility*. This demand is already indicated by the risk implicit in all the various phenom-

---

1 Cf.: Romano C. Love in Its Concept: Jean-Luc Marion's The Erotic Phenomenon, trans. S.E. Lewis // K. Hart (ed.) *Counter-Experiences: On Reading Jean-Luc Marion*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007. P. 319.

2 Cf.: Franks P.W. *All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*. Harvard, Mass: Harvard University Press, 2005.

enological *ipseities* that still are jostling for the subject's abdicated *cathedra*. We must learn to follow the movement of events' unfolding. *The things themselves* reveal my responsibility to them, for them – revealing myself to me.

Light shafts, shifting
The leaves with its glances.
Everything is shock still
Birthing invisibility…
Everything calls for *me*... everything calls me forth.

For Claude Romano, this responsibility to the birthing of the world is itself one's own birthing; Selfhood *is* fidelity to the event that precedes me, that gives me the world. For Romano, there is a ceaseless return to the origin that I am, a fidelity to the possibility, indeed, to the birthing of possibility that is transformative. This fidelity of risk is navigated along a particular route, which corresponds to the particular rhythms of *ipseity*. This route, for Romano, is traced by an «evential hermeneutics», which then gives us a description of «evential *ipseity*», of what he calls *l'advenant*.

First, then, an overview of the text.

Event and World is a translation of the first volume of Romano's masterful study of the event, written as his doctoral dissertation: *L'événement et le monde* (1998), which is accompanied by *L'événement et le temps* (1999), currently being translated. The first volume, discussed in this essay, articulates the human being from the vantage of events, as «the one to whom something happens» (1.1), and therefore as the opening of a world. The second volume describes time as that which becomes accessible to us only in events. It seeks to understand the rhythms of *ipseity* (the *advenant's* «adventure») insofar as selfhood «can itself be conceived starting from evential temporality» (3.135). It therefore only expands the analyses of volume one, but from the vantage of time.

Romano's *Event and World* has three parts. In Part One, *Event and World* begins with a general phenomenology of the event. It is therefore decisive for what follows in Parts Two and Three, viz. the unfolding of an evential hermeneutics. First, Romano unfolds the basic aspects or traits of events: their dative character, or «univocal assignation», in which one's whole selfhood is «addressed» in the encounter of events; their concomitant power to transfigure the self's world, or total horizon of possibilities; their «origin-ality», the ability of events to manifest themselves as source of their own arriving and therefore providing their own horizon, as meaning-bearing in themselves; and finally their ability to «temporalise» time itself by introducing a break in the *advenant's* diachrony, upending it and transforming it according to an absolutely new future of possibility communicated by the event itself.

In the extensive second part Romano articulates the meaning of the «human adventure» from the «guiding thread» of events whose fourfold contour was adumbrated in Part One. Taking what he observes

about events, Romano here seeks to understand the individual human as the one who «happens to himself» insofar as that, which happens to him, happens. Basing his phenomenology of the *advenant* on the basic distinction, articulated earlier, between events «in the proper sense» and mere inner-worldly facts, Romano, echoing Levinas, notes, importantly that the *advenant* has a basic *possibility* that comes before the distinction between passive and active that dominates the evential (natural) attitude (2.31). Ipseity, for Romano, arises from and is ever reshaped by the occurring of events. Yet still, the selfhood of the *advenant* is the capacity to appropriate possibilities in the world. The difference with *Dasein*, however, is that the *advenant* is not its own origin, but rather, its possibilities are opened to it through the opening of the world («evential possibilities») by events. Selfhood, then, is the coming to oneself («adventing») through the capacity to respond to the reconfiguring of the world by events. Selfhood is precisely this adventure of making one's own the horizon of possibilities first disclosed by events. *Birth* is demonstrated to be the «arch-event», the original and immemorial making of a world of possibilities of which the *advenant* is not himself/herself the measure that sets the adventure of ipseity in motion. Birth, in other words, ties together the *advenant* with the world and makes an evential hermeneutics possible. The most important implication of this, strikingly, is that the «phenomenological transition» from one world to another by the transfiguring birthing of possibilities brought forth by events is not a «subjective procedure», i. e., not a *reduction*, since «in its eventness, an event 'is' itself this transition» (2.25). Thus we may note that a sort of 'negative phenomenology' is developed within which the possibility of losing selfhood is brought to light and analyzed. Paradoxically, this possibility is disclosed through the accompanying fundamental phenomena that register the collapse of the world and self as the inability to appropriate events (despair, terror, bereavement etc.). In this way Romano sets in relief the very dimensions of evential ipseity all the more sharply by analyzing what evential ipseity is not.

In Part Three, Romano discloses the resultant meaning of experience for the *advenant*. Here, Romano takes as his point of departure the observation made earlier (§ 11) that «understanding» of the meaning that surges up in events is the «most fundamental characteristic of the relation between an *advenant* and the world» (2.8). Experience, then, is primarily an 'intellectual' phenomenon, of the order of *Erfahrung*, defined as «risk» and «traversal»: the risk of putting one's very self on the line for the sake of self understanding; the traversal from «self to self» that is ex-per-ience, the movement of self-happening that is the human adventure. These analyses open the way for a new discourse, what he calls «transcendental empiricism», composed solely of events as 'conditions for possibility', that evades the classic alternative of realism and idealism (insofar as it lies outside of the «facts of experience»):

> «What is universal in humanity is precisely this capacity to singularize oneself through what happens to us» (3.31).

An analysis of speech (as an event that «makes sense happen» and therefore central to the hermeneutical adventure) is followed by profound analyses of what he decidedly calls, after Blanchot, Bataille or Foucault, the «limit experiences» of suffering and death that again exemplify a sort of *negative phenomenology*: The vantage of the loss of speech serves to further illumine the intimate ties between speech and selfhood. Finally, Romano briefly describes the genesis of historical empiricism and its concomitant contemporary phenomena (journalism and biography) that conceal the primacy of events for human meaning today. In this way he lays the groundwork for the second volume, in which the temporality disclosed by events is thoroughly analyzed as a more original characteristic of the human adventure than the temporality of Being.

Turning after Heidegger

Clearly, the best way to approach this demanding and insightful text is to consider it first as a faithful transgression of Heidegger. The *advenant* is, from this vantage, a 'third reduction' as it were, a movement past the ontological reduction of *Dasein*, which was itself a move back beyond Husserl's transcendental reduction. However, as adumbrated above, this 'third reduction' is not carried out by a subject at all, and is therefore, according to Romano, not properly a reduction at all, at least in the classical sense. Rather, it may be best understood as a *reversal of the reduction*, akin to Levinas' «reversal of the gaze», and which can only be brought about by events, and is attained only insofar as the subject lets itself be shaped by the horizon of possibilities that events themselves bring forth, realizing that, as subject, it is only closure to events which precede it. This 'reversal' brings about a wholly new vantage on traditional problematics that phenomenology has always striven to reform, yet which have always been still intrinsic to phenomenological discourse. Throughout the text Romano exhibits many Heideggerian characteristics, as his embrace of hermeneutics (even if reordered) and his evential interpretation of *Dasein* (cf. §3) make plain, to mention only the most apparent. At the very least, a cursory reading of this text will disclose that Romano is in constant dialogue with Heidegger from beginning to end.[3] A more thorough reading will demonstrate that Romano understands evential hermeneutics to be the authentic legacy of Heidegger's thought, the threshold, so to speak, to which Heidegger himself approached but, in the end, shrank back from into a metaphysical subjectivity, unwilling to risk the self in the abandonment to alterity required by fidelity to events that precede being.[4] For Romano, Heidegger fails his own definition of phenomenology, as articulated in § 7 of *Sein und Zeit*, to «let what shows itself be seen from itself, just as it shows itself from itself» by constricting phenomenality to the modalities of *Dasein*,

---

3 See, for this reading: Beaudoin N. L'herméneutique événementiale de Claude Romano et sa critique de l'ontologie fondamentale // *Revue Phares*. 2004. Vol. 4.

4 Cp. of course, Heidegger's claims in the *Kantbuch*.

and thereby reducing phenomena to the shape of *Dasein's* own horizon. Accordingly, events for *Dasein* cannot be events in the true sense, but only «inner-worldly facts» that are still interpreted at the level of causality and empirical observation. The human self is therefore *reduced* to the mere unfolding of its own intrinsic possibilities. The upshot is that Heidegger's *Dasein* should ultimately be understood as self-originating self-projection, in the end not at all unlike the Cartesian *causa sui*. In other words Heidegger begins his inquiry already knowing the answer to his question. There is no real risk.

To see the evential reduction of Romano as its own sort of «third reduction» is, of course, to draw a comparison with Jean-Luc Marion. Indeed there are many points of agreement between Romano and Marion and this is only one of them (There are also, to be sure, just as many important differences).[5] One could probably suggest that Romano, by his brilliant 'reversal of the reduction' that gives absolute priority to the self-disclosure of phenomena and simultaneously makes interpretation the very task of self, forges a middle way between the phenomenologists of pure donation, on the one hand, and the hermeneutical phenomenologists on the other, particularly by locating self-hood in the response as act of interpretation. Concerning this, let us only make the tentative observation here that Romano proffers a mode of phenomenology that very well might successfully hold in tension the demands made by phenomena to be allowed to appear only as themselves without restriction, as the donationalists insist, *and* the necessity of interpretation for the meaning of things themselves, as the hermeneutists insist, by positing an immemorial moment of «delay» at the origin of the world, the self and the event that gives them both.[6] The tension of this three-fold interrelation, for Romano, constitutes the whole adventure of the *advenant*, who, in fidelity to the arriving of events, strives to open itself completely to the purity of this arriving, refusing to hold on to, or constrict the meaning of its own *ipseity* and thereby receives itself as a task of hermeneutical adventure. *Precisely here* the *advenant* encounters the unfolding of the world in the excess that is its inexhaustible fullness from

5 For a basic comparison in terms of events and the 'subject', see Romano's translator, Shane Mackinlay's essay: Mackinlay S. Phenomenality in the Middle: Marion, Romano and the Hermeneutics of the Event // I. Leask, E. Cassidy (eds.) *Givenness and God: Questions of Jean-Luc Marion*. New York: Fordham University Press, 2005. P. 167–181.

6 One should compare Jean-Louis Chrétien's call-response model of religious experience, for which similar remarks could also be made. The point, or rather the question, is specifically how deeply implicated is phenomenology in the metaphysics of subjectivity, given its (metaphysical) origin in the transcendental turn of Kant? And then, how far does Romano or Chrétien (or even Marion) actually lead us beyond it? In short, it could be argued, that instead of going «back» beyond the phenomena (like Marion, and then radicalized indefatigably by Henry) Romano, picking up the reigns more or less where Heidegger dropped them, goes *forward* into an immersion in time and experience and act. The redolence with Blondel is important to observe, I think, as well as the dialogue this may open with the 'post-transcendentalists' like Badiou or Melliesseux.

the origin of events. For Romano, the *advenant* follows upon, but *never catches up with* events as they unfold a world, mediating the *advenant* to himself/herself, as he/she follows upon the unfolding «kernels» of possibility they disclose. The meaning of things unfolds as the *advenant* strives after the meaning of events for himself/herself. So like *Dasein*, the meanings of things are discovered as the meaning of human being is disclosed to itself, but unlike *Dasein*, the meanings of things precede ontology, and are found precisely in their excesses over human possibilities and therefore human being, as the self allows events to totally "upend" its horizon and rearticulate its world. This dramatic tension between hermeneutical and donational discourses, though roughly put here, seems to be a key implication of this text for the wider phenomenological community, though the degree of the success (as well as the importance) of this *aufgehoben* needs much careful investigation.

Questioning after Romano

Romano, as we have seen, describes events as the disclosure of the meaning of the world to which the *advenant* is implicated in his very selfhood. The *advenant* is, therefore, this capacity to hold himself/herself open to the startling excesses of events and, further, to respond to them, accordingly, as promised meaning for his/her own self insofar as events are the sole 'condition for the possibility' of his/her own selfhood in the first place. So ipseity is the final meaning of events, though, importantly, they begin anonymously and only call the *advenant* forth as the *advenant* interprets them as meaningful to the adventure of self-understanding. Though Romano consistently safeguards against a reduction 'of the other to the same' by the irreducibility of the three-fold order of events and their original anonymous character etc., he still reads the world, ultimately, as simply a stage for the unfolding of human ipseity. This is no doubt correct, if one does not fail to maintain the significance of events outside of the individualized *advenant*, for other alterities, inexhaustible in themselves, which would then serve to document the excess of the meaning of things in a way that is not sheer overpowering sublimity but rather in a way that casts excess precisely as meaningful, as promise, as beckoning – and consistently open, without closure. Romano fundamentally gestures towards this dimension but of course leaves much more to be developed. In any event, the question is whether the mere observation of their radical excess is enough, or whether one should develop a sort of 'relation without relation' motif in order to document the radical play of alterity and ipseity as reciprocally and dynamically constitutive.[7]

---

7 Romano indeed describes events in this way, as «the condition without condition» from which the very 'subjectivity' of the 'subject' is constituted in the disparity between self and self that is constitutive of the 'Self' itself, as delayed response to what happens to us, 'responsibility', in which alone lies the selfhood of the *advenant*» (2.23).

One is then tempted to ask whether there is an extant 'secular humanism' in Romano's *advenant* (the dark side of his relentless focus on the «human individual») which is still not in the end in danger at least of disintegrating into a sort of banal myopism that only reinforces, finally, the vapid notions of freedom, of the individual, of the journalistic understanding of events, of modern necrophilia, of biography etc. that Romano has so astutely exposed. If this is the case – which we can only raise here as a question – it would mean that Romano is not faithful enough to his most basic insights, viz., that the demand of events is infinite and that the responsibility to alterity is only that which makes selfhood of the *advenant* possible. The *advenant*, must always, as Romano seems to suggest, only hold its generating ipseity as a gift and understand this as the means by which it can cast itself back into the adventure of events. The *advenant* only finds itself as it forgets itself in the total risk of abandonment to the meaningfulness of events.[8] Perhaps only a description of the demand and task of events as something very much like that which we tend to call love has the capacity to supplement Romano here and complete what he already indicates.

Related to this is another question. Romano, throughout the text, seems to presuppose that events tend to possess only univocal determinations, which seems to be a deduction based on the identity of the *advenant*, itself univocal, as sole receiver of his own meaning. But why, one should ask, must events have only one meaning, even if one that is inexhaustibly rich? One could probably just as convincingly argue that, phenomenologically, events do not have this sort of univalency, but rather actually indicate an inexhaustible play of refracted potentiality and hidden possibilities. At the very least, there is no necessity that events do not disclose meaning in coherent, polysemantic richness that should therefore be vigorously explored. If this is the case, and to be fair it is less than clear in the text, the suspicion is that Romano inherits this assumption from modern theories of meaning and he may thereby be constricting phenomenality in a manner which he explicitly repudiates. Adding credence to an all-too modern perspective coloring Romano's phenomenology is what appears to be an unrelenting but implicit bias against the classical, especially religious tradition of the West, exemplified by recourse to much of his literary examples, especially in the early part of the text, which describe events as completely taking leave of what has come before through the human experience of life-transforming technological invention (cf. 1.19; 2.13). This is extenuated in the third part when Romano insists that «ex-per-ience obliges me to 'learn' at each instant *ex novo*, to undo myself and to distrust all my prior

[8] It is tempting to see a still static binary dialectical view in the vacillation in the event for the *advenant* between self-reception and self-abandon. This seems to still reflect aspects of the metaphysical subject still to be shaken off. If he were to relate these two dimensions in a polarity structure in a more complete manner, where self-reception in the event is also already movement in self-abandon (as in the 'liturgical subject' of Jean Yves Lacoste), it may be that Romano would be more faithful to the original insight of his evential hermeneutics.

knowledge» (3.9). To locate meaning and the alterity of the self solely in a forward oriented trajectory is still redolent of an Enlightenment model of progress, perhaps rooted in a failure to question Heidegger deeply enough: The adventure of the *advenant* would still be circumscribed by the Heideggerian *Entwurf*.[9] Accordingly, Romano reduces all «pre-understanding» to the bare knowledge of events located originally in the «arch-event» of birth in order to guarantee the universality *and* «virginality» of evential hermeneutics. Further, Romano's use of the metaphor of «conquest» to describe the acquisition of knowledge also seems to give traction to this reading (cf. e. g., 3.23, 26). At the very least, Romano should more clearly extricate his thought from such problematic positions. Similarly, as we have already seen, the price of evential selfhood seems to tend toward a Heideggerian individualized destiny, a stark solitude in which the adventure of ipseity is only for solitary individuals. Accordingly, Romano should continue to develop the accounts already within this text that describe the irreducibly *shared* dimensionality of events and of the world, as well as the basic paradox of the «polarity» of alterity-ipseity that the phenomenology of event first uncovers.

Related to these questions, perhaps a further observation can be made concerning the need for a delimitation of the concept of *Erfahrung* which is absent from the third part of Romano's text. A parable from literature might help. Despite Romano's statement that the adventure of ex-per-ience is «not an odyssey», (3.78) which is true enough in context, it nevertheless seems that the *advenant* has much in common with Odysseus, as Dante makes clear in an important aside in *Inferno* (XXVI). According to Dante, Ulysses sought the meaning of the world through mere experience of it and hence closed himself off to the possibility of the world's own deepest truth. Dante's lesson is that to pursue a Goethean-like self-expansion and self-knowledge is not enough, and in the end one only loses oneself in the chaotic turmoil of the sea of experience. Clearly Romano, siding with Heidegger contra Husserl, is right to reject *Erlebnis*, «lived experience», as a guiding model of human experience on account of its inability to rise above inner-worldly factuality, but how does *Erfahrung*, as self-knowledge «first of all», not fall prey itself to a Romantic *titanisme* that interprets all experience of worldly phenomena as mere media for the expansion of self-knowledge? Romano delays this problematic by first defining experience as «undergoing what cannot be experienced» (3.1), i. e., as «ex-per-ience», self-transformation as it struggles to catch up with the events which provide its possibilities. It is unclear whether the positing of an immemorial interruption between events and hermeneutical unfolding solves the problem or rather

9 Here is a text that exemplifies this, and though at an important remove from Kant, still harnesses the passion of the *sapere aude*: «It is only where the incomprehensible is found, and in the name of this incomprehensible, that it is possible to question the pre-understandings that form the legacy and tradition which orient comprehension, by revoking these pre-understandings in classing them as misunderstandings. Any understanding is possible only as a progression beyond an initial incomprehension, from which it is inseparable» (3.23).

merely suspends the possibility of answering it. It seems to me, again, that a delimitation of *Erfahrung* by way of *caritas* (understood neither univocally nor uni-directional) would help. Otherwise, it is arguable that the evential opening that defines ipseity would double back over itself in self-aggrandizement, and, in effect, irreparably tend toward its own closure and the veiling over of the world. The likeness of Romano's distinction between inner-worldly facts («evental») and proper events in the evential sense to Heidegger's ontological difference has been noticed before, but it may apply here as well.[10] If it is true that «experience is the risk of exposure to what touches me in the depths of my heart» (3.5), then the promethean temptation to arrive at a static self-sufficiency in one's capacity to continue into the «Open» of the world, may eventually distort the «finitude» of ipseity intrinsic to its openness; *Erfahrung*, left to its own, may be tempted to a self-sufficiency in navigating the human adventure that disfigure the fundamental characterization of that selfhood. This question should be directly addressed. The expansion of phenomenality to the radical openness of non-experience must continue to be radicalized, but that cannot happen only as the pure expansion of self, as Romano himself is already aware. One arresting option is to continue the adventure, in the direction it arguably points, by opening, more radically, to the possibility, after all, of a 'religious turn' (if not 'theological').

Turning After Romano

It is interesting to note Romano's illuminating theological allusions at significant moments in the text. I will present three of the most evident here. In delineating his brilliant phenomenology of birth, Romano, echoing the exchange between Jesus and Nicodemus in an early episode in the Gospel of John, says:

> «If every subsequent event gives an *advenant* the possibility of being born again, by submitting himself to a transformation, and appropriating the possibilities which thus befall him; the question arises of how we

[10] See: Greisch J. L'herméneutique événementiale: De la mondification à la temporalisation du temps // *Critique*. 2001. 57.648. P. 404. Mackinlay, appealing to Greisch, also notes this comparison in *Phenomenality in the Middle*, 177. The likeness is probably not lost on Romano himself, who self-consciously follows Levinas' interpretation of Heidegger's *Sein* in a «verbal» or «existential» way, though he believes his distinction precisely escapes the ontological problematics of Heidegger's, insofar as the 'reduction' of events precedes any subjective act: «Heidegger's fresh approach to the question of Being tends to confer a wholly *evental* sense on Being. … It is because 'Being' denotes the very event of being, and not *what is*, that Being is not to be found in the realm of beings, as one being among others: Being is not; only beings "are". What Heidegger calls the "ontological difference" is located in this discrepancy» (Intr. 20–21). Whereas Heidegger's distinction is still stuck within the metaphysics of presence as *Dasein* is its 'condition of possibility', Romano's events precede a causal connection with «inner-worldly facts» to which Heidegger reduces events. Thus, Greisch's suggestion that Romano's evential difference is itself «ontological» is not necessarily the case.

should conceive such a 'rebirth'. Evidently, it is not a matter of a 'second birth', but rather this capacity to undergo an event, at the risk of a radical transformation of my possibilities and of myself, which capacity is the original phenomenon of selfhood» (2.49).

The point of this allusion seems to be that the «new birth» of self inaugurated by events is not a religious phenomenon itself but rather an intra-mundane adventure that defines all ipseity whatever. The point is its universality. However, it does shed considerable light on this quotidian phenomenon to suggest that Romano nevertheless recapitulates the order of 'supernatural' μετάνοια (conversion), at the 'natural' level which, he implies, exhibits a similar structure: Selfhood is received in one's total self-abandonment to events. To hold onto one's selfhood is to lose it, to have it veiled over by the illusion of self-originality. This μετάνοια is the order of ipseity. Nicodemus' confusion of the nature of the 'second birth' («How can a man be born when he is old?») is thus likened to the one who still exhibits traces of metaphysical subjectivity and doesn't see the absolute priority and radical nature of events for the meaning of one's self-*Erfahrung*.

Later Romano echoes the eschatological ethics of the New Testament and suggests that the *advenant* «gives and ceaselessly gives himself» in order «to die to oneself and to others, to break away from a concluded past by opening oneself to a future that transcends any projection, to renounce all mastery or hold on one's adventure and on the temporality temporalised by events» which is, paradoxically, the way an *advenant* becomes himself (2.167). For Romano, an evential hermeneutics reveals a new order of selfhood that must respond to the rhythm of the structure of the world disclosed by events. The echo of religious themes is again essential to the meaning of the phenomenon.

Finally, at a critical point in Part Three, Romano describes events as being «like the world itself, at the same time more internal to me than any 'interiority', and more external to me than any 'exteriority'» (3.7; cf. 3.41). It is the radical alterity of events (their "impossibility") that makes human selfhood possible. As he says later:

> «We are truly *bound only* to the impossible… The eventuality of the possible, opened by and from an event, is what truly binds me, by calling me to be more than my capability and even to the impossible» (2.61).

Clearly Romano is indebted here to St. Augustine's oft-repeated exclamation that God is *interior intimo meo et superior summo meo*.[11] The correspondence with theology is illuminated further when one notes that, for Augustine, the divine presence is more inward than my innermost self since the self is constituted by experience, whereas the divine presence itself is the condition before all conditions that enables human experience at all. Thus the divine presence within is a moment of its very

[11] «More inward than my innermost self and higher than my highest» cf. *Confessiones* 3.6.11; *Enerrationes in psalmos* 118.20.6. This has become more or less a universal expression in contemporary French thought.

exteriority, radicalizing all the more its transcendence, its inexperiencable quality.[12] This dimension is strikingly akin to events, as Romano analyzes them, particularly birth, which, one should suggest, suggests an illuminating comparison with the 'enstatic' phenomenology of Michel Henry. Romano's events could again be seen as carrying much of the import of Augustine's theological reflections, but recapitulated in the phenomenological experience of the world.

What does all this mean? Is Romano's proximity to a 'religious turn' closer than understood at first glance? Perhaps only Romano himself can make this clear. It may be that Romano is merely following Heidegger (and Levinas) in observing a sort of sacral tinge to the shape of phenomenal experience and thereby (rightly, at least from this vantage) asserting a quasi-religious provenance to his philosophy.[13] Romano's essential move beyond Heidegger already makes this solution seem facile. Or is he rather investing his phenomenology (like Heidegger, Levinas and Derrida) with an indistinct, sacral halo in order to add an alluring mystification to his thought? A re-investment of the 'merely natural' with elements of the rejected supernatural? It is precisely here that one is unavoidable confronted with the question: Can any investigation that penetrates deeply enough into human experience *honestly* do otherwise? Though always an open question and strictly without final proof (this openness is all-important, concomitant with its prooflessness), Romano's own descriptions are suggestive. It may also be that theology has, even today, penetrated philosophy to degrees that are still startling.[14]

12 See: McMahon R. Augustine's *Confessions* and Voegelin's Philosophy // *Modern Age*. 2006. 48.1. P. 37–47.

13 For a discussion of aspects of this thesis, see my essay: To Be Called Again: On the Call and on Interpretation // *ALEA: Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*. 2008. № 6. P. 127–156, esp. 132–138.

14 It could be argued that Romano is indebted to the basic structure of Christian theology for his account of the *advenant*: The alterity of possibility that reconfigures the advenant's ipseity, *elevating* the *advenant* to a new horizon that he has in no way projected, *preserving* and *supporting* his selfhood, casting him forward to an otherwise impossible destiny and *healing* his 'fall' into the illusions of metaphysical subjectivity. This view makes the very structure of ipseity of the *advenant* very much like a 'suspended middle,' simultaneously more than itself as it is itself, a parodoxical play of same and other. The *advenant* is the becoming other by a total reconfiguration of itself by the event of total alterity. Here at least it may be indebted, subterraneanly, to recoveries made in French theology in the middle of last century, particularly advances by the so-called *nouvelle théologie* into negative theology and especially the relation of nature and grace. It may indeed be demonstrable that without the recovery of the 'supernatural paradox' of Fr. Henri de Lubac, along with similar explication and expansion of this fundamental 'form' of theology by theologians and philosophers as diverse as Hans Urs von Balthasar, Etienne Gilson, Karl Rahner, Maurice Blondel, Gabriel Marcel et al. that Romano's own phenomenology of the event, its overcoming of the metaphysics of subjectivity in Heidegger could not be possible. At least, an investigation into the various tributaries of cultural influence that this theological renaissance had on the wider fields of thought, particularly phenomenology, especially the religious and quasi-religious

In any event these reflections suggest that Romano, at some point, must face these questions in the forms in which they have already been brought forth by the phenomenologists of the 'theological turn'. Fidelity to his own philosophy of adventure and ex-per-ience urges that he does so with the same radical openness to the *possibility* of Events as he has to the intra-mundane events so incomparably analyzed here.[15] Though perhaps not absolutely necessary for the integrity of his philosophy, if understood 'regionally' the extension of this adventure – perhaps already begun implicitly – would surely afford deep enrichment of an evential hermeneutics by following along the process already inherent in the 'reduction of the reduction' that we have seen lies at its heart: the 'step back' from a religious phenomenon is already a definitive movement into it.

Time After Birth

There is so much more to commend this text: Romano's critique of empiricism, as purely theoretical, as only interpreting experience within a discreet horizon of cause-effect and repeatability, and as abstracting experience from the totality of the world, which reduces it to bare sense-data, is incisive, even if his attribution of it to the whole of the Western tradition, from Aristotle to Heidegger, like so many post-metaphysical phenomenologies, though still exciting and indeed insightful, will need for some readers a much thicker genealogy to underwrite its comprehensiveness than he gives it in this text. Romano's phenomenological descriptions of despair, trauma, bereavement, romantic encounter, poetic speech, suffering and death, of journalism and modern biography, are all likewise penetratingly astute. The depth and rigor of these analyses alone demonstrate the importance of evential hermeneutics for phenomenology.

Of course, the most important of all these phenomenological descriptions is that of birth, the «Ur-ereignis», which definitively discloses the «opening» or «fissure» between the original and the originary that puts the *advenant* in play, and which is therefore nothing less than the «sole object» that Romano seeks to explicate (2.26; Intr. 36–37).[16] A phenomenology of birth, as we have seen, is the *sine qua non* of evential hermeneutics and is, by his own admission, the particular locale of his overcoming of *Dasein* and the metaphysics of the subject that still plague it (cf. Intr. 35–36). For Romano, Heidegger's delimitation of the possibilities of events, by making them intrinsic to *Dasein*, directly

phenomenologies of Heidegger, Levinas, Derrida, Marion and their diverse progeny is, if even possible, desperately needed.

15 See Romano's insightful essay on Marion's *Erotic Phenomenon* in which he himself indeed calls forth such a provocation. He ends the text with these words: «Even if love *is* not, when it falls into our lap, when we discover it like a hair in our soup, how can our not believing help us?» See: *Love in its Concept: Jean-Luc Marion's Erotic Phenomenon*, op cit.

16 See: Dastur F. Phenomenology of the Event: Waiting and Surprise // *Hypatia*. Fall 2000. 15.4. P. 178–189.

stems from his misinterpretation of the implications of birth in *Being and Time*, and which alone can definitively place alterity at the center of one's own origin and thereby maintain a radical openness to exterior possibility for the meaning of one's own adventure. Because of this, Heidegger cannot even allow death to escape the horizon of mineness of *Dasein*, thereby simultaneously losing its radical alterity and the just as radical particularity of its significance for selfhood, since death is merely an appropriable possibility of *Dasein*, rather than an event that, even in others, can totally recast the shape of one's own possibilities.

The basic phenomenological insight that governs *Event and World* is that in allowing things to show themselves from themselves, in letting events happen, we discover that we are, in some fundamental and unforgettable way, implicated wholly in *their* self-disclosure as events, and in the same way events, though inexhaustibly rich, are nevertheless meaning-ful only in the human attempt to comprehend them. Meaning unfolds only as we pull back and find that it already unfolds for us what we are. Thus, Romano, by way of an evential hermeneutics, radicalizes and transfigures the basic phenomenological insight that the reduction, *eventially* understood, intimately involves the human with the world of meaning in a way that gives alterity and identity a new order of relation, a way of thinking about meaning that does not denigrate alterity at the expense of identity and vice versa, which perhaps until now has not been possible without an implicit appeal to onto-theology.

Thus time itself will likely justify my conclusion that this text truly is a tour-de-force. Lucidly written, it tells us more about ourselves and our world than perhaps we are often willing to accept. In the final analysis, *this* is indeed very much the point. Romano, however, makes it easier to believe that the adventure of discovering ourselves in the rhythms of the world's disclosure is well worth the risk.

W. Hackett

NICO STEHR
MORAL MARKETS. HOW AFFLUENCE AND KNOWLEDGE CHANGE CONSUMERS AND PRODUCTS

Paradigm Publishers, 2007

Nico Stehr is now Karl-Mannheim-Chair for Cultural Studies in Zeppelin University, Friedrichshafen, Germany.[1] To the field of his current research interests belong such issues as knowledge society, modern economy, globalization studies and cultural studies. His recent publications deal with the social impact of climate change, methodological problems of social theory, the influence of expertise in contemporary society, cognitive capitalism etc.[2] The reviewed book is dedicated to the situation when the so-called «consumers' sovereignty» becomes the main force of the transformation of the modern market economy. The asymmetry between production and consumption which took place before is obviously surmounted nowadays. This asymmetry was founded by those thinkers of 18th century (A. Smith, Th. Payne, A. Ferguson) which focused on the specific features of economic life as opposed to the other domains of social life.

The growing transparency of boundaries between different domains implies inscription of social goals, individual apprehensions, and modes of consumption in products and services offered at the marketplace (p. *vii*). That is why we are able now to consider the product just as a mere economic phenomenon. The independent value of rational choice yield to the pressure of sociocultural practices of certain communities based on voluntary sharing of knowledge which has each member of such community. «*Knowledgeable consumption*, having opinions about a variety of cuisines, different foods or distinctive commodities, becomes a sign of communicative competence and social distinction» (p. 208). In other words today if you want to consume «properly» you have to cooperate with other consumers. The level of active participation in different social networks defines the quality of consumption. It is especially true when individual conduct as a consumer gets closer to his activity as a citizen as it is for instance in case of using alternative sources of energy.

This consumers' sovereignty is grounded by an unprecedented level of prosperity achieved by western society after World War

1 See: http://www.zeppelin-university.de/frameblast_eng.php?url=/english/departments/stehr.php.

2 Knowledge Politics: Governing the Consequences of Science and Technology. Paradigm Books, 2005; Knowledge and Economic Conduct: The Social Foundations of the Modern Economy. University of Toronto Press, 2002; (mit Hans von Storch) Klima-Wetter-Mensch. (C.H. Beck, 1999).

II (p. 33). The satisfaction of primary material needs paved the way to the new style of living representing «significant deviation from the virtues of an ethos that values frugality, thrift, and hard work» (p. *xiii*). The fact that such ethos is no longer relevant to new social structure induced wide range of pessimistic approaches to the future of «affluent society» (in terms of J.K. Galbraith)[3]. However, as Stehr puts it, we need not to be afraid of moral vacuum because moral values do not vanish at all, they rather substituted with the new ones defined by new style of consumption. Instead of bare utility the it is oriented to the satisfaction of human needs inseparable of the unique existential experience of a person (p. 210).

The human need for the commodities necessary for survival is limited, but the need for other goods and services is unlimited. So the more opportunities you have the more responsible and self-restricted your consumers conduct should be. Consumption free from the everyday care about survival leaves a hole for the implementation into the (self) description of economic conduct ethical terms. This process reveals intrinsic possibility of capitalist economy for constant undergoing of self-reconstruction and self-improvement. That is why the leftist critique of capitalism while referring to the injustice of the former is not relevant to the present state of affairs. Capitalism is now embedded in the capacity to distinguish not only more or less profitable choices, but also to understand how these choices could be more or less ethically or even aesthetically attractive. And that is what is called moralization of market in *statu nascendi*. However, moralization does not mean that markets appear to be more moral. Their change is related with the satisfaction of immaterial needs which means that traditional «economic discourse *about* the market is not the language *of* the market» (p. 94).

Moreover, the reviewed book tends to confront overestimated claims of economics to be totally methodologically independent and autonomous science demonstrating intellectual prevalence over social sciences. Describing common trends instead of specific occurrences the author avoids the usage of mathematical models and statistic data and tries to insert economics back to the domain of social sciences. The other aim of such description is to resist to the predominance of economists as experts. The unified notion of market is split to the undefined multitude of various kinds of markets, actions of consumers and producers considered not in splendid isolation, but rather enrooted in specific historical context and social structures (p. 164). But can we say that moralization is the consequence of development or some kind of progress in the state of market economy? It seems that we have a kind of an innocent fraud here: market economy is not getting *better* but it obviously *widening*. So Stehr prefers to outline general changes and the state of marker economy rather than to explain what these changes are. In that case the very concept of change is becoming nothing more than a specific mode of speech. market economy as the product of human

3 Galbraith J.K. *The Affluent Society*. Mariner Books, 1998 (1st ed. 1958).

activity remains the same. The only difference is that today if you want to have profit you need to have a reputation too (p. 49). And let's forget for a while that sometimes this reputation is false as it was with *Enron* and *Parmalat*. It is not clear from what point the author is viewing the field of economic activity. Avoiding leftist Marxist thought as well as right-wing conservative position Stehr himself could not suggest his own methodology.

This weakness is connected with the mobility of modern markets which appears as a result of porous boundaries between social subsystems. Any possible action within the framework of particular subsystem impacts the whole social system just like glue. Even the of little amount of this substance leaves no voids. We see the total expansion of moral terms. This glue of morality which extent through the different regions of market economy is itself an unpredictable sequences, the externality of rational actions. Moral conduct is unconscious for those who has to practice it. Today consumer has the right to choose any product but in order to consume it. Market morality has its own intrinsic power and logic which stands behind the individual reason and defines new order for the affluent knowledge society. The right to choose is indeed the obligation to consume. So, the collective logic of consumption allows to overcome the individualism of modern man. Individual decisions are inscribed in a specific style of consumption practiced by particular communities. In this respect modern capitalism could become dangerously close to new apartheid, apartheid of consumption.

Consumption divides not only individuals, but also societies. Moralization of markets is connected to the globalization but is not synonymous to it. Moral markets are first and for most western ones. Then participation in this process of other non-western society is only an evidence of their inevitable westernization which reminds the idea of Talcott Parsons[4]. Then Stehr's critique of *homo rationalis* and *homo economicus* is just a catch in order to save the western type of rationality at the level of social structure as a whole. Stehr stands for exclusive or so to say eliminating other possibilities western rationality and that turns his book precisely into an apology of neoliberal world order which he apparently tries to criticize.

Anyway, we see one very fruitful idea which can be derived from Stehr's book. That is an idea of communitarian capitalism, capitalism managed by the communities of consumers, which can resist to the force of big corporations and experts. However, the presentation of this idea is too fragmentary and that makes Stehr's work more a guide or an outline for future investigations rather than a detailed social research. The question about the nature of communities is left apart. By all means community is the matter and that is the matter of immaterial consumption.

Alyona Kharitonova, Peter Safronov

---

4 Parsons T. *The system of modern society*. Prentice-Hall, 1971.

АУТЕНТИЧНОСТЬ, ПОП-ПСИХОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Charles Guignon. On Being Authentic. London and New York: Routledge, 2004. – 185 p. («Thinking in action»)

Чарльз Гиньон (р. 1944) на сегодняшний день является профессором философии Университета Южной Флориды (Тампа, США) и автором *Heidegger and the Problem of Knowledge* (1983). Рецензируемая книга вышла в рамках серии «Thinking in action» известного издательства «Routledge». В этой серии вышли в свет книги таких «звёзд» современной философии, как Славой Жижек и Жак Деррида. Цель данной серии состоит в том, чтобы представить философский подход при рассмотрении злободневных проблем современности (космополитизм, интернет, религия и пр.) в форме, доступной читающей публике. И надо сразу же сказать, что Гиньону удалось достичь этой цели. Книга написана простым и понятным языком и может быть адресована достаточно широкому кругу читателей, в том числе, не обладающих специальными компетенциями в области философского знания. В то же время книга не упрощает всей сложности картины и является своеобразной философской альтернативой тому огромному количеству литературы по популярной психологии «открытия своего Я», которая заполонила полки книжных магазинов, но лишь в редких случаях является достойной внимания.

В книге Гиньона рассматриваются предпосылки возникновения, формирование, развитие и трансформация понятия *аутентичности* в западной культуре. Авторский замысел состоит не в том, чтобы «петь хвалу аутентичности, но поставить под вопрос некоторые неявные предпосылки, которые связаны с этим идеалом и подкрепляют его» (p. *ix*), подвергая исследованию некоторые наиболее значимые формулировки идеала аутентичности в художественной и религиозной литературе, философии и психотерапии. Главный тезис работы может быть сформулирован следующим образом: аутентичность связана не столько с тем, что принадлежит индивидуально каждому из нас, сколько с тем, как мы зависим от нашего окружения. Другими словами, автор стремится показать, что аутентичность является не только и, быть может, даже не столько персональным, сколько социальным идеалом. Однако к обоснованию этого положения Гиньон подходит далеко не сразу.

Обращение к понятию аутентичности неслучайно и вполне оправданно, ибо оно, особенно в последние десятилетия, получило достаточно широкое распространение в со-

временном мире, начиная от массовой культуры (поп-психологии и так называемой *self-help* литературы) и заканчивая исследованиями в философии и психологической теории. Для индустрии помощи себе (*self-help industry*), которая стала частью повседневности современного мира, аутентичность является центральной идеей. Идеал аутентичности включает два компонента. *Во-первых*, проект становления аутентичным предполагает, что мы связаны с нашей некой «настоящей», «внутренней» самостью, доступ к которой открывается посредством, прежде всего, интроспекции и саморефлексии. Этот компонент основывается на допущении того, что внутри нас находится «субстанциальная» самость, атрибутивные свойства которой воспринимаются, с одной стороны, как наши собственные, а с другой – как ориентир для правильной жизни. *Во-вторых*, этот идеал призывает нас выразить эту уникальную констелляцию внутренних черт в наших действиях во внешнем мире. Презумпцией этого положения является признание того, что социальная жизнь в своей основе связана с ложностью и нечестностью. Таким образом, только выражая нашу «подлинную» самость, мы можем достичь самореализации и самоосуществления.

Несмотря на то что значимость идеала аутентичности может казаться самоочевидной, однако не стоит забывать, что можно выделить по меньшей мере два различных ответа на вопрос о правильной жизни. Первый ответ связан с понятием аутентичности, идеалом обладания собой (*self-possesion*). Автор называет эту концепцию собственности на свою самость (*self-ownership*) идеалом «возобладания» (*«enownment»*). Этот идеал строится на предположении, что каждый человек уже содержит источники и потенциал, которые достойны того, чтобы их выразить в деятельности. Второй ответ подчёркивает важность потери себя (*self-loss*) и отпускания (*releasement*). Модель потери себя предполагает, что человеку следует стремиться избавиться от зависимости от *эго*, озабоченности самостью и контроля над ней. Высшая цель жизни, согласно этому взгляду, заключается в том, чтобы развить способность ответности по отношению к чему-то большему, чем самость, например социальной солидарности, Божьей воле, космическому порядку, Бытию[1].

Идеал аутентичности вызывает целый ряд вопросов. Что действительно собой представляет «внутренняя» самость, которую мы должны открыть? Что если на самом деле наши глубинные мысли и желания сконструированы масс-медиа? Как мы узнаём, что то, что мы обнаруживаем в нас самих, должно найти выражение в публичном пространстве, а не скрыто или замещено? Что если понятие «внутренней сущности», предполагаемое культурой аутентичности, является не основным условием человеческого бытия,

---

1 В данном случае автор имеет в виду философию Мартина Хайдеггера, и в частности его известное высказывание о том, что человек является пастухом Бытия.

но продуктом социальных и культурных условий, которые следует поставить под вопрос?

Аутентичность – моральный идеал быть самим собой, поэтому вполне логично, что для реконструкции этой идеи автор обращается к наиболее значимым трактовкам самости в западной традиции. Сократ и Августин выражают домодерное понятие самости, когда опыт личностной идентичности был неотделим от принадлежности большему целому, будь то космос или Бог. Речь идёт о понятии так называемой *расширенной самости* (*an extended self*), которое предполагает неразрывную связь самости с более широким контекстом мира, состоящим из богов, духов, племени, предков и потомков. Все вещи подчинялись некой силе или единому принципу бытия (мана, дхарма и др.). Мир как взаимосвязанное целое обусловливал представление о внешнем и внутреннем не как о двух фундаментально различных источниках, но как выражение одной реальности. Таким образом, в домодерную эпоху отсутствовали условия для возникновения понятия аутентичности. Человек определялся тем, какое место он занимал в иерархии общины, а хорошая жизнь связывалась с хорошим исполнением предопределённых обязанностей, от которых зависела жизнедеятельность не только племени, но и всего космического целого.

На формирование модерного понятия самости решающее влияние оказали три события. *Во-первых*, это Реформация, которая привела к формированию религиозного индивидуализма. *Во-вторых*, возникновение новоевропейской науки, которая стала двигателем «расколдовывания мира» и привела к формированию *нуклеарной самости* (*a nuclear self*), представляющей собой самозамкнутую ментальную субстанцию, отражающую мир, но не являющуюся его частью. *В-третьих*, новое понятие общества, состоящее в представлении, что общество есть результат договорных отношений между людьми, а не естественное образование, отображающее единый порядок универсума. Если общество создано человеком, значит, оно является чем-то внешним по отношению к самости. Публичная и социальная сферы начинают восприниматься как искусственная конструкция, нечто чуждое и враждебное самости, в то время как приватная жизнь становится местом самореализации индивида.

Однако всё же о появлении аутентичности пока говорить рано, поскольку этот идеал предполагает, что бытие самим собой является самоценностью. В то время как в период с XVI по XVIII вв. верность себе являлась лишь средством для достижения верности другим. Искренность, а не аутентичность, определяла характер индивидуального бытия.[2] Как таковой идеал аутентичности возни-

---

[2] Здесь автор всецело следует Лионелю Триллингу (Lionel Trilling), который в работе *Sincerity and Authenticity* (1971) развил положение о том, что идеал аутентичности как добродетель верности себе в конце XVIII в. пришёл на смену идеалу искренности как согласованности между мыслями и чувствами, которые выражаются в социальной сфе-

кает в период романтизма. Гиньон выделяет три черты романтического сознания, которые заложили основание для аутентичности и продолжают иметь значение для современной культуры аутентичности. Первая черта состоит в попытке восстановить ощущение единства и целостности, которое было утрачено по мере развития модерна. Вторая особенность представляет собой убеждение в том, что «истина» обнаруживается не рациональным размышлением или научным методом, а посредством погружения в свои глубинные чувства. Третья особенность заключается в представлении, что самость является наивысшим всеохватывающим началом.

Самым важным мыслителем для формирования идеи аутентичности, по мнению автора, является Жан-Жак Руссо. Несмотря на то что французский мыслитель не использовал понятие аутентичности, у него можно обнаружить основные допущения понятия аутентичности: недоверие к обществу, понятие свободы как освобождения от социально навязываемых ограничений, понятие внутренней, «подлинной», самости и идею о том, что доступ к источнику нашего бытия достигается посредством чувства, а не когнитивной рефлексии. Концепция самости Руссо, которую заимствует наша цивилизация, заключается в следующем: открытие себя представляет собой не нахождение предустановленной сущности, но поиск себя и создание себя в этом поиске. Мы являемся теми, кем становимся в процессе самоизобретения и самосоздания. Задача обретения себя рассматривается как высшая форма художественного творчества, по отношению к которой все другие формы являются вторичными. «В конечном итоге, человек становится таким, каким он себя сотворил, *выражая* себя в мире. Не столько важно, *что* ты делаешь, сколько *как* ты делаешь это» (p. 70).

Основной дихотомией модерного мышления является бинарная оппозиция между внешним и внутренним. В отношении самости эта дистинкция означает, что внутреннее связывается с подлинным, настоящим, первоисходным, в то время как внешнее – со вторичным и фальсифицированным. Понятие аутентичности предполагает, что внутреннее обладает приоритетом по сравнению с внешним. Внешние действия могут быть аутентичными лишь в той мере, в какой они органично и полно «выражают» внутреннее.

От Руссо и Гёльдерлина до Рильке и Толстого прообразом «внутренней» самости являлось детство. Именно детство рассматривалось в качестве сущностной и наиболее чистой формы выражения человеческой «природы». Ведь ребёнок обладает интуитивным пониманием мира, находится в непосредственной связи со своими чувствами и свободен от принуждений мира взрослых. Идея о том, что истина доступна ребёнку, оказалась востребованной и более поздними авторами, в частности, в области психотерапии.

В этой связи автор анализирует взгляды швейцарского психоаналитика Элис Миллер (Alice Miller). С её точки зрения, ребёнок

ре, и теми мыслями и чувствами, которые непосредственно переживаются индивидом.

впервые открывает себя через своё отражение в глазах матери. Если взгляд матери полон любви и принятия, то дальнейшее психологическое развитие происходит нормально. Когда какие-либо действия ребёнка встречают неодобрение, то блокируется переживание чувств, которые привели к этим действиям. В результате ребёнок может развивать в себе только ту самость, которая получает одобрение, и «ложная самость» уже во взрослой жизни может стать доминирующей в структуре личности.

В отношении теории Миллер Гиньон отмечает два обстоятельства. *Во-первых*, её точка зрения радикально отличается от традиции понимания человеческой жизни, восходящей к Аристотелю, который полагал, что важно не столько обладать доступом к чувствам и действовать в соответствии с ними, сколько дисциплинировать себя, переживая правильные чувства в нужное время. *Во-вторых*, самость в концепции Миллер может быть представлена в виде некоего резервуара, который содержит определённые чувства, желания и потребности. Индивид поглощён самим собой, поскольку его жизненной задачей становится согласование опыта субъективности с его проявлениями в публичной жизни, а, например, понятию долга перед гражданским обществом не остаётся места.

Исследования З. Фрейда, К. Юнга и К. Лоренца убедительно показывают, что наивная вера Миллер, восходящая к романтикам и состоящая в том, что «внутренняя самость» вносит в жизнь только позитивные моменты, является сомнительной. Не только общество делает человека порочным; зачастую глубинные чувства и желания, которые скрываются за нашим публичным существованием, носят агрессивный, животный и деструктивный характер. Такие авторы, как Маркиз де Сад, Ж. Батай, А. Арто, подхватывают эту идею, полагая, что аутентичное бытие связывается с тем, чтобы предоставить этим чувствам возможность для выхода и реализации. Однако в целом становится очевидным, что моральная карта, которую обретает человек в период социализации, необходима для преодоления нарциссичности ребёнка и ограничения разрушительных стремлений. Таким образом, оппозиция внешнее/внутреннее с приоритетом внутреннего перед внешним не может более быть такой строгой и однозначной, как это предполагалось ранее.

Понятия связанной самости (*a cohesive self*) и модерного субъекта подверглись ожесточённой критике во второй половине XX века в рамках философии постмодернизма. Постмодернистская теория полностью отказывается от бинарных оппозиций, которые определяли специфику понятия аутентичности, основываясь, по мнению автора, на социальном и лингвистическом конструктивизме. Последний состоит в точке зрения, которая заключается в том, что существует имплицитное понимание реальности, инкорпорированное в языке и социальных практиках, которые осваивает индивид, приобщаясь к определённому сообществу.

Автор показывает, какие конкретные формы имеет конструктивизм, на примере работ М. Фуко, Р. Рорти, Кеннета Джерджена

(Kenneth Gergen) и некоторых других теоретиков. Каждый из этих авторов по-своему осуществляет проект де-центрирования субъекта, рассматривающий индивида как полицентричную, изменчивую, нестабильную, контекстуальную субъективность с ограниченной автономией. Постмодернистские теории отбрасывают идеал аутентичности, сохраняя лишь один аспект этого идеала. Речь идёт о мужественности и решительности, которые, правда, теперь являются необходимыми условиями признания того, что не существует «подлинной самости», идентификации с которой нужно стремиться достичь. Постмодернистский «идеал» состоит в том, чтобы с иронией признать, что человек обладает недостатком самости (*lack of self*).

Крайности десубъективации самости постмодернизма и монологизма модерного индивидуализма попыталась преодолеть теория диалогической самости. Михаил Бахтин был одним из первых, кто сформулировал эту теорию, основное положение которой может быть сведено к следующему утверждению. Повседневный опыт человека представляет собой непрерывный диалог с реальными или воображаемыми собеседниками. Бытие человека изначально есть совокупность полифонических точек пересечения с социальным миром, а не монофонический центр мысли и действия. В формировании личностной идентичности межличностные взаимодействия носят фундаментальный характер.

В то же время автор отмечает, что данная теория также содержит некоторые трудности. Так, в границах данной концепции остаётся нерешённой проблема ответственности. Если человек представляет собой набор голосов, которые отвечают на различные контекстуальные вызовы, возникающие перед человеком, то какой из этих голосов, какое «Я» должно нести ответственность за мысли и поступки, которые совершаются в разное время? Восстановить ответственность может лишь признание того, что индивид обладает способностью «занимать позицию» (*«taking a stand»*). В таком случае перед нами дилемма: либо речь идёт о своеобразном возврате к идее о том, что человек обладает единым центром, исходя из которого производятся ответы в различных ситуациях диалога; либо мы полагаем, что самость случайным образом «занимает позицию» в каждый конкретный момент, и тогда солидарны с постмодернистской теорией «распыленной» самости.

В качестве противодействия постмодернизму и трудностям, связанным с диалогической концепцией самости, была предложена теория нарративизма. Согласно этой точке зрения, человек есть разворачивающаяся история (*unfolding story*), обладающая определёнными характеристиками. Гиньон выделяет три следствия из нарративного подхода к самости. *Во-первых*, самость есть то, чт*о* мы делаем, а не то, чт*о* обнаруживаем. Несмотря на то что наше самосозидание предполагает усвоение ролей, образов жизней и т. п. публичного мира, всегда только от нас зависит, как мы используем этот «материал» для самоформирования. *Во-вторых*, че-

ловек включён в более широкий, разделяемый с другими контекст значений, который не им создан. *В-третьих*, нарративная точка зрения основывается на определённой концепции темпоральности, в соответствии с которой настоящее представляет собой круговое движение от опыта прошлого к опыту будущих проектов и обратно. Однако между автором рассказов (*story-teller*) и тем, кто проживает жизнь как историю, существует важное отличие. Автор рассказов, как правило, знает, чем закончится история, в то время как в проживании истории всегда присутствует элемент случайности и непредсказуемости дальнейшего развития событий.

Далее автор рассматривает версии нарративной концепции самости на примере работ Ницше и Хайдеггера, у которых можно обнаружить скрытые формы нарративизма, а также А. Макинтайра, Ч. Тейлора и американского философа Гарри Франкфурта (Harry Frankfurt), где теория нарратива представлена уже эксплицитно. Нарративная теория осуществляет пересмотр традиционного понятия аутентичности. Аутентичность есть не стремление быть верным некой заранее внутри нас существующей «субстанциальной самости», но нахождение и безусловное принятие идеалов и обязательств, обладающих решающим значением для формирования самости. Быть аутентичным предполагает также сильную эмоциональную идентификацию с принятыми ориентациями, которая предусматривает преданное следование в течение жизни. Эти принципы, *во-первых*, позволяют определить значимые события в жизненной истории и, *во-вторых*, являются точками стыковки личностных нарративов с нарративами сообществ.

Однако может ли нарративистская версия аутентичности выполнять те функции, которые выполнял традиционный идеал аутентичности, предусматривавший то, что у нас есть привилегированный доступ к знанию, скрытому в нас, о том, как следует жить? Действительно, согласно нарративистской концепции, человек также обладает привилегированным доступом к знанию внутри нас. Это знание касается процесса самотворения и самоинтерпретации, который становится моим благодаря принятым мной решениям. Однако речь всё же идёт не о знании реального положения дел старой концепции аутентичности относительно того, кто я есть и кем должен стать, поскольку процесс самотворения предполагает, что существует неисчислимое множество равнозначных фабул и жанров, которые я могу привнести в свою жизнь. Если признать, что общество предлагает канонические сюжеты самоописаний, которые определяют принимаемое и непринимаемое в нарративных конструкциях, то с позиции традиционного понятия аутентичности это будет характеризовать социально-конформистскую жизненную стратегию.

Проблемы, возникающие при использовании традиционного понятия аутентичности, вытекают из того, что аутентичность рассматривается исключительно как персональная добродетель. Выход Гиньон видит в том, чтобы доказать, что аутентичность

может и должна стать социальной добродетелью. Традиционное представление об аутентичности как о прозрачности своих желаний, чувств, убеждений и свободном их выражении является неполным, ибо важно также подчеркнуть содержание убеждений, которые вплетены в аутентичность. Если эти убеждения не признаются ст*о*ящими в сообществе, то и личность не будет признаваться достойной. Некоторые формы неаутентичности, например, в случае когда человек игнорирует свои чувства и мысли и не борется за себя, вызывают у нас чувство, будто этот человек нечто предаёт. Речь идёт о предательстве того, что значимо для нас. В данном случае – ценности собственной точки зрения и восприятия мира. Таким образом, аутентичность отсылает к ценности и, следовательно, социальному измерению.

Сам проект аутентичности как личностное предприятие возможен только благодаря социальному миру, в котором возникли демократические идеалы такого рода. Аутентичность как социальный идеал включает также рассуждения о том, какое влияние оказывают убеждения человека на благо сообщества, в котором он действует. Как личностный идеал аутентичность предполагает целостность самости и ответственность за себя. В качестве же социальной добродетели аутентичность предусматривает чувства принадлежности и обязательства по отношению к более широкому социальному контексту: активную гражданскую позицию, солидарность и пр. Другими словами, аутентичность, понятая даже в качестве личного идеала, подталкивает нас участвовать в сохранении и усилении тех социальных условий, которые необходимы для реализации этого идеала.

Из этой перспективы различение двух базовых концепций правильной жизни – обладания собой и отпускания себя, предложенное в начале книги, – выглядит чрезмерным упрощением. Главный вопрос для конкретной жизни индивида состоит не в том, замыкаться ли в своей самости, полностью посвятив себя самореализации, или потерять себя в фактичности мира, но, скорее, в том, как возможно совмещение этих двух установок.

Следует сказать, что на двухстах страницах книги едва ли возможно в принципе реализовать её замысел. Естественным образом автор иногда жертвует нюансами ради «широты пейзажа», иногда слишком краток и схематичен в своих рассуждениях. Так, вызывает вопросы, почему в своей книге Гиньон обходит стороной С. Киркегора, когда, согласно Ю. Хабермасу, «Кьеркегор был первым, кто на главный этический вопрос – что удалось и что не удалось в собственной жизни, – ответил с помощью постметафизического понятия “возможность быть самим собой”».[3] В понимании автора место Киркегора, видимо, занимает Руссо. Однако даже если согласиться с тем, что у Руссо имплицитно содержится идея аутен-

[3] Хабермас Ю. *Будущее человеческой природы.* Перев. с нем. М.: «Весь Мир», 2002. С. 15.

тичности, то следует признать, что эксплицитно именно Киркегор выражает её первым.

Как отмечает сам автор, концептуально он основывает своё исследование на положениях и выводах двух работ Ч. Тейлора – *Sources of the Self* (1989) и *Ethics of Authenticity* (1991). Несмотря на то что Гиньон не пишет об этом явно, в его рассуждениях, однако, постоянно присутствует интенция проводить дистинкцию между традиционным понятием аутентичности, связанным с идеями Руссо, и пониманием аутентичности прежде всего как персональной добродетели и некой «современной» версией, которая, очевидно, предполагает рассмотрение аутентичности, в том числе, как социального идеала. Гиньон полагает, что этот идеал не обладает чёткой структурой нормативных ориентаций и с течением времени способен претерпевать изменения. Согласно же Тейлору, понятие аутентичности, заданное культурой модерна, обладает неизменным каркасом нормативных ориентаций, который нуждается в восстановлении. Реставрация этого идеала позволит распознать отчуждённые (нарциссические) формы его реализации.[4] Таким образом, Гиньон не артикулирует этот момент: является ли аутентичность как моральный идеал, появившийся в западной культуре, чем-то хотя бы относительно стабильным и устойчивым, или же он претерпевает трансформации?

В заключение хотелось бы отметить, что значимость работы Гиньона состоит не столько в предложении оригинальных решений и ответов на вызовы современного состояния культуры – хотя и здесь автор вносит определённый вклад, например, при обосновании аутентичности как социальной добродетели, – сколько в привлечении внимания к проблеме аутентичности, лежащей в основании многих социальных и индивидуальных повседневных практик, в постановке под вопрос некоторых презумпций аутентичности, фиксации проблем и трудностей, возникающих при обсуждении этого идеала.

Михаил Завадский

---

4 Taylor C. *The Ethics of Authenticity.* Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, Eleventh printing, 2003. P. 66. (First published in 1991.)

НИНА САВЧЕНКОВА
АНАЛИТИКА ПСИХИЧЕСКОГО ОПЫТА. ПРОБЛЕМА ПСИХИЧЕСКОЙ ПРЕДМЕТНОСТИ В ФИЛОСОФИИ И ПСИХОАНАЛИЗЕ XX ВЕКА

СПб.: Восточно-Европейский институт психоанализа, 2009. – 232 с.

Научные работы питерского философа и психоаналитика Нины Савченковой заметно выделяются в общем валовом потоке философских публикаций и тематически, и стилистически.[1] Исследовательские интересы автора давно определились – это психический опыт в интенсивности его аффективного и коммуникативного осуществления. И сам предмет подобных исследований, и несомненный философский и литературный талант Н. Савченковой, а также неординарные герменевтические способности делают её тексты по-настоящему интригующими и провокативными для философской рефлексии. Понятно, что жанр монографии, да ещё излагающей результаты докторской диссертации, – другой, он требует систематизма и новаторства. Сразу скажу, что и то, и другое в тексте монографии состоялось.

В своём исследовании Савченкова стремится предъявить собственную версию философской контекстуализации психоанализа на фоне уже существующих вариантов подобной контекстуализации и вместе с тем поучаствовать в выработке идентичности психоанализа в условиях разнообразия его теоретических форм и практик. Вообще любая научная идентичность в условиях парадигмальной плюральности и разнообразия, граничащая с размыванием теоретических констант и опасностью срыва необходимого всем научного диалога, может утверждаться и отстраиваться заново, только возвращаясь к собственным истокам. Кстати говоря, это сегодня происходит и с философией в целом, под именем которой фигурируют столь различные практики, часто абсолютно не сводимые к общим теоретическим и даже институциональным основаниям, и философия также вынуждена то и дело вопрошать о собственных истоках, возвращаться к началу, чтобы двигаться дальше. Именно поэтому Савченкова, заботясь о перспективах психоанализа, и прежде всего в России, возвращается к основаниям психоанализа, заложенным Фрейдом, видя корень психоаналитической проблематики в тематизации «психической предметности». Подобный ход не только никогда не бывает лишним, но он

[1] См., например: Савченкова Н. *Альтернативные стили чувственности: идиосинкразия и катастрофа.* СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2004; или: Савченкова Н. К поэтике аналитических отношений // *Топос.* 2008. № 1(18).

становится жизненно необходимым для всякого, кто хочет мыслить ответственно и позиционально, что в принципе и означает мыслить.

Путь мысли предполагает и дотошный анализ, и интеллектуальные эксперименты, и строгость, и решимость на непривычное. Сопоставление классической гуссерлевской феноменологии и фрейдовского психоанализа, которое реализовано в монографии, непривычно – и для феноменологической традиции, и для самого психоанализа. Потому что в истории этих учений мы не видим практически никакого реального диалога между ними. У Гуссерля не было интереса к психоанализу, а Фрейд, как мы знаем, отмежёвывался от философии. Поэтому подобное сопоставление непривычно само по себе, тем более в плане обнаружения общих интуиций в отношении психического. Более того, нет ничего более далёкого друг от друга в трактовке психики, чем феноменология и психоанализ, – таков за редкими исключениями устойчивый стереотип философии сознания, разводящей по разные стороны натурализм Фрейда и трансцендентализм Гуссерля. Например, Поль Рикёр называл позицию Фрейда «антифеноменологической». Но он также добавлял, что психоанализ «является если не философской дисциплиной, то, по крайней мере, дисциплиной для философа»[2], заставляющей философа пересмотреть многие понятия и философии сознания, и философской антропологии, и прежде всего отказаться от эпистемологических и онтологических предрассудков *cogito*. Ещё более отчётливо высказалась на эту тему Н.С. Автономова, назвав психоанализ «ферментом преобразований»[3] для различных наук и философии.

Проясняя программу исследования, диссертант пишет: «...“локальные синтезы”, проработка связей, существующих между отдельными областями знания, и обоснование сущностных эпистемологических конфигураций, возникших в XX–XXI вв., остаются важнейшими задачами теории познания»[4]. С этим утверждением трудно не согласиться. Тем более что сам компаративистский приём, само одновременное рассмотрение идей Гуссерля и Фрейда, осуществлённые в работе Савченковой, методологически вполне релевантны и феноменологии, и психоанализу: психоанализу – поскольку для него нечто вообще может быть выяснено только в процессе коммуникации, для феноменологии – поскольку для неё (в особенности для позднего Гуссерля) процессы конституирования, в том числе теоретического, коренятся в структурах интерсубъективности. Феноменология, как известно, говорит, что нечто может

---

2 Рикёр П. *Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике*. М.: «Academia-Центр», «Медиум», 2005. С. 31.

3 Автономова Н.С. Реальные травмы и символические исцеления? (По материалам российско-французской конференции «Психоанализ и науки о человеке». Москва, март-апрель, 1992) // *Вопросы философии*. 1993. № 12. С. 33.

4 Савченкова, *Аналитика психического опыта*, указ. соч., с. 23.

быть дано только в той или иной перспективе, тем или иным способом, что одно так или иначе мы понимаем через другое. Поэтому, в частности, сама попытка понимать Фрейда через Гуссерля или – шире – в свете концептуализаций феноменологии – законная и эвристичная. Более того, создание подобного двудисциплинарного контекста, транстеоретического горизонта, чрезвычайно выгодно обеим дисциплинам, поскольку препятствует тенденциям к имманентному доктринальному догматизму, формируя возможности для самокоррекции и самокритики. Ещё Шпигельберг отмечал, что психоанализ может обращаться к феноменологии ради возврата к опыту, а феноменология к психоанализу – ради более глубокого анализа сферы сознания.

Обычно философская легитимация психоанализа осуществляется либо на пути критики «ложного сознания» (Маркузе, Фромм), либо на пути герменевтического синтеза (П. Рикёр), либо на пути, объединяющем как предыдущие, так и ряд других традиций (Ю. Хабермас). Диссертант пошла по другому пути, гораздо более сложному и деликатному, поскольку в сфере философии сознания, философской психологии методологическая строгость и чистота отстаиваются всегда гораздо жёстче, чем в той же социальной теории, часто превращающейся в публицистику и литературу. В частности, феноменологи обычно строго следят за чистотой своих рядов, своих принципов, своих дескрипций. Поэтому выступать на этом поле исследователю с открытыми психоаналитическими симпатиями и приоритами[5] есть очевидный теоретический, а значит, и биографический риск, который априори вызывает уважение и заслуживает всяческой поддержки.

Вторая часть книги (а это почти две трети всего объёма) целиком посвящена непосредственно Фрейду. Чувствуется, что это родная стихия для автора, поражает систематизм и исчерпывающая полнота изложения фрейдовских идей. Но Савченкова не просто излагает идеи основоположника психоанализа, она – их чуткий интерпретатор. Пристрастие, с которым она подходит к наследию Фрейда, и великолепное владение материалом, взятые вместе, объясняют образ того «сложного Фрейда», который создан в тексте исследования. Автор всё время предостерегает от вульгаризаторских трактовок учений Фрейда, идёт ли речь о влечениях или о топической модели психического, или о психофизической проблеме. Однако очевидная апология Фрейда в тексте монографии не препятствует её автору творчески воспринимать тексты Фрейда, переформулировать и попутно контекстуализировать многие его идеи, не мешает периодически делать акцент на самом существенном – перманентной и целостной динамике психического, теоретически и практически утверждаемой психоанализом. «Любой психический

[5] Нина Савченкова – практикующий психоаналитик. В этой связи следует отметить, что автор удивительным образом «сплавляет» в себе три идентичности: философа, психоаналитика-теоретика и психоаналитика-практика.

факт есть динамическая система формирования значимостей»[6] – эта фраза из монографии может служить неким символом той психоаналитической модели психики, которая убедительно представлена в работе. Феноменологическую параллель к этой идее Савченкова находит в учении Гуссерля о целом и части.

Надо отметить, что не гуссерлевское учение об интенциональности послужило для диссертанта главной смычкой феноменологии и психоанализа, хотя теория интенциональности достаточно адекватно, пусть и с некоторыми неточностями, изложена ею во второй главе первой части. И даже несмотря на то, что в тексте проводится очевидная параллель между интенциональностью и влечением, объектным инвестированием. Эта параллель, кстати говоря, столь же привлекательна, сколь и спорна, учитывая натуралистические коннотации происхождения понятия влечения и тот факт, что, по точной формуле современного итальянского психоаналитика, формуле, разделяемой и Савченковой, Фрейд был «эпистемологическим канатоходцем», то есть, проще говоря, причудливым образом совмещал объективизм и субъективизм, дескрипцию и объяснение, ментализм и натурализм, дискурс силы и дискурс смысла. Поэтому гораздо интересней и неожиданней выглядит другая мысль автора, которая красной нитью проходит сквозь всю работу и затрагивает концепции не только Фрейда, но и других психоаналитиков, в частности Мелани Кляйн, идеи которой о «частичном объекте» (материнской груди) и психической проблеме для ребёнка воспринимать целостные объекты изложены в последней части монографии. Эта мысль апеллирует к третьему исследованию Гуссерля из *Логических исследований*, посвящённому априорному формально-онтологическому учению о целом и части. Здесь Гуссерль, руководствуясь априорной сущностной дескрипцией, формулирует принцип существования целого, основанного не на структурной иерархии, не на простой суммативности, а на самых разнообразных (непосредственных и опосредованных, взаимных и односторонних) отношениях фундирования *несамостоятельными* частями друг друга или отношениях зависимости их друг от друга.[7] Причём, отметим, Гуссерль распространяет это новое понятие целого и на слой интенциональной предметности, и на реальный слой психики, то есть слой психических актов, которые как раз образуют такую подвижную,

---

6 Савченкова, *Аналитика психического опыта*, указ. соч., с. 85.

7 Приведём важную цитату из Гуссерля: «Под целым мы понимаем совокупность содержаний, охваченных единым фундированием... Содержания такой совокупности мы называем частями. Говоря о единстве фундирования, мы имеем в виду, что каждое содержание связано, прямо или косвенно, с каждым другим содержанием через фундирование. Это может происходить таким образом, что все содержания фундированы друг в друге непосредственно или опосредованно без содействия извне. Или наоборот: все вместе они фундируют какое-то новое содержания, и опять без внешнего воздействия»; см.: Гуссерль, Э. Собрание сочинений. Т. 3 (1). *Логические исследования.* Т. II (1); перев. с нем. В.И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги. С. 257.

основанную на отношениях фундирования целостную взаимосвязь. Этот логический аспект «психической предметности» Савченкова видит в разных моментах психоанализа, и прежде всего в его идее *свердетерминации* и *динамической модели психики*, которая рассмотрена в тексте на конкретном примере (случай Люси Р). Имея дело с «переплетением переживаний», психоаналитик исходит из целости психического опыта, которая трактуется им не в субстанциалистской перспективе, но в духе Гуссерля – как динамический и функциональный эффект отношений фундирования.

Здесь же скажем, что понятие «психической предметности», вынесенное в заголовок монографии и должное, согласно её задачам, быть исследованным, является, по всей видимости, не столько строгим историко-философским термином, сколько понятием-оператором, собирательным понятием, призванным связать друг с другом как два научных направления (феноменологию и психоанализ), так и два уровня психического: уровень потока переживаний и уровень их интенциональных коррелятов. В этом смысле оно обнимает собой всю психическую фактичность в её динамическом осуществлении. Хотя, очевидно, что в основном Савченкова занята не столько интенциональными коррелятами, сколько самой корреляцией и проблемой сущности психических актов, что, несомненно, делает психоаналитический дискурс разновидностью философской психологии.

Пунктирно сформулируем ещё несколько пунктов теоретических пересечений феноменологии и психоанализа, которые не столько прописаны, сколько по большей части следуют из текста монографии.

1. Феноменология есть работа, направленная на приведение вещей к состоянию очевидности, есть создание условий для самопоказывания феноменов. И психоанализ есть работа по приведению к очевидности определённых психических содержаний, значений. Автор пишет, что в психоанализе не раскрывается тайна внутреннего, а создаются условия, в которых факты внутреннего опыта приобретают очевидность.

2. И в психоанализе, и в феноменологии эта работа наталкивается на силы «сопротивления»; этот известный *психоаналитический* термин в отношении философии Гуссерля означает устойчивую, исторически транслируемую и обладающую огромной инерционной силой привычку сознания к «естественной установке». Поэтому в обоих случаях эпистемологические усилия, с обычной точки зрения, выглядят как противоестественные. Правда, автор, нащупывая тему «сопротивления» в феноменологии, предпочла говорить не о гуссерлевской «естественной установке», а о хайдеггеровском понятии неподлинного экзистирования, когда «потерянность» вот-бытия среди вещей и людей сопротивляется тому, чтобы вот-бытие понимало себя из своих собственных возможностей.

3. В обоих направлениях трактовка психического осуществляется в направлении прояснения его истока, то есть в генетической

перспективе. Эта точка зрения предполагает, что в конститутивных процессах, осуществляющихся в настоящем, участвуют (входят) результаты («седиментации», по Гуссерлю) былых актов конституирования. Правда, следует отметить, что в монографии, к сожалению, отсутствует тема генетической феноменологии Гуссерля.

4. Отсюда вытекает общий и для феноменологии, и для психоанализа темпоральный взгляд на психическое, что в работе неоднократно утверждается. Психическое темпорально в том смысле, что имеет диахроническую структуру, свою собственную имманентную историю.

5. В этой имманентной истории и психоанализ, и феноменология выделяют тот пласт генезиса психических содержаний, который можно назвать монадическим (например, понятие индивидуальной психической истории в топической модели психики у Фрейда, прекрасно раскрытой Савченковой), и тот пласт, который можно назвать интерсубъективным (у Гуссcерля это тема *Lebenswelt*, *Heimwelt* и *Fredwelt*, а у Фрейда – тема архаических истоков инстинктов и роли ближайших других – отца и матери – в процессах смыслообразования).

6. И в психоанализе, и в феноменологии сознание оказывается не только теоретической, но и серьёзной практической задачей. Эта цель связана с общей для двух направлений мысли практической задачей науки – с задачей избавления от иллюзий, с телосом осмысленного существования.

В заключение выскажу несколько замечаний.

Во-первых, сопоставление феноменологии и психоанализа в монографии осуществлено недостаточно радикально, так что при чтении исследования возникает эффект феноменолого-психоаналитического параллелизма. Следовало, на мой взгляд, гораздо смелее одно понимать через другое.

Во-вторых, отсутствие апелляции к генетической феноменологии Гуссерля является досадным упущением исследовательницы: в работе нет даже самого различения статической и генетической феноменологии, а именно в последней как раз более всего содержится пересечений с психоанализом. Могу порекомендовать в этой связи вышедшую два года назад новаторскую монографию А.Э. Савина *Трансцендентализм и историчность в феноменологии Гуссерля* (2008).

В-третьих, непонятно, зачем автору понадобился параграф о Хайдеггере. Хайдеггер не просто отрицательно высказывался о Фрейде во время Цолликоновских семинаров, в доме М. Босса, но вообще по принципиальным соображениям элиминировал тему сознания и психики из философии, поэтому он должен быть оппонентом, а не союзником автора монографии. Вряд ли можно понимать Хайдеггера как радикализированного Гуссерля, а идею трансценденции как радикализацию идеи интенциональности. Представители феноменологии сознания с этим никогда не согласятся. Споры внутри феноменологии между менталистской и экзистен-

циальной методологиями отнюдь не случайны – это как раз споры по поводу функции фундирования.

В-четвёртых, некоторые положения в работе остались скорее заявлениями, проектами, чем получили своё развитие, в частности, идея этического измерения «психической предметности» и учреждения сообщества.

Однако указанные замечания нисколько не умаляют незаурядных достоинств работы, её большой научной ценности и актуальности. Перед нами очень насыщенный, очень густой, очень информативный текст. Монография обладает безусловной оригинальностью, законченностью, собственным лицом, обогащает нас целым рядом новых идей в области онтологии психической жизни и способов её познания. В предисловии к своему исследованию автор выражает благодарность тем, кто учил её слушать – учителям и анализантам, – и тем, кто позволил говорить – студентам, – а затем произносит слова, которые просто нельзя за ней не повторить: «Мне кажется, любые книги мы пишем для тех, кого любим, с тем, чтобы попытаться объяснить им, почему они так важны для нас, попытаться понять, что за событие, выпавшее нам как дар совместности, мы проживаем»[8]. Удивительно, как философское исследование, отвечающее всем нормам «строгой науки», оказывается пронизано мощной и неформальной лирической нотой. Думаю, что чтение этой книги, как и непосредственное общение с её автором, есть прекрасная возможность почувствовать на себе тот самый дар совместности, наполняющий и фактически придающий смысл любой академической деятельности.

Виталий Лехциер

[8] Савченкова, *Аналитика психического опыта*, указ. соч., с. 8.

СЕРГЕЙ А. ЛИШАЕВ
СТАРОЕ И ВЕТХОЕ:
ОПЫТ ФИЛОСОФСКОГО ИСТОЛКОВАНИЯ

СПб.: Алетейя, 2010. – 208 с. (Серия «Тела мысли»)

Новая книга философа Сергея Лишаева является отредактированным и доработанным собранием ранее опубликованных исследований, посвящённых проблематике ветхого и старого в контексте феноменологии эстетических расположений. Сергей Лишаев давно работает в этой методологии, генетически восходящей к хайдеггеровской экзистенциальной аналитике, но приобретшей отчётливый авторский вид, проявляющийся, в частности, в дескриптивизации и имплицитной психологизации философского дискурса, сочетающихся с эксплицитной риторикой онтологизма.

Интерес к ветхому и старому автор мотивирует и положительными, и отрицательными соображениями. Первые проистекают из странной таинственности, содержащейся в этих феноменах и побуждающей к пониманию, вторые – из убеждения, что данный опыт послужит альтернативой современности как царству поверхностей, симуляций, релятивизации фундаментальных различий, понижения метафизической чувствительности, примитивизации душевной жизни – миру, в котором вместо созерцания предлагаются одни экранные зрелища. Эта негативная эмоция пронизывает всю книгу, которая таким образом входит в перманентно разрастающийся сонм сочинений, направленных на тотальную критику современного образа жизни, его моральную дискредитацию на фоне мифологизированного прошлого – утопической территории всякой подлинности. Но книга сильна не своими критическими мотивами, а ценностной апологией созерцания ветхого и старого в различных его модификациях, например в форме старых фотографий или заброшенных поместий, и проведением тонких различий в сфере тематизируемого опыта, его внимательными и эвристичными дескрипциями.

Первая часть книги посвящена выяснению природы так называемого «влечения к ветхому», непроизвольной и странной притягательности, которой обладают ветхие вещи. Исследование разворачивается на манер А.Ф. Лосева: через серию апофатических определений (ветхое не есть исконное, древнее, старомодное, ущербное или больное) – к положительному. Ветхое есть все то, «в чём усмотрено разрушение его вещественно данной определённости как неизбежное и необратимое» (с. 20–21). Главная ценность этого опыта состоит в том, что ветхие вещи, как ничто другое, демонстрируют временность как способ своего существования (конечность, бытие-к-смерти) и тем самым временность как само-

стоятельную экзистенциальную судьбу всего сущего, перед которой блекнут всякие предметно-смысловые (эйдетические) различия. Различая *сущности* вещей, схваченные умом в их вечном скульптурном *акме*, в платоническом умопостигаемом завершённом космосе, и, с другой стороны, изменчивое *существование* вещей, доступное чувствам и «задевающее за живое», философский нарратив Лишаева то и дело перетекает в лирическую прозу: «“Полуумный” вещный мир во всей его скоротечной изменчивости, чахоточной ветхости, напротив, словно бы взывает к человеку с мольбой о сострадании и спасении мощами осенней листвы и чуть слышным шёпотом сухих стрекозиных крыл» (с. 29).

Вообще надо сказать, что феноменологическая, то есть исследовательская, позиция, заключающаяся в экспликации того, что нам показывают те или иные феномены, чередуется в книге с периодическими отклонениями в сторону литературного самовыражения, фиксации поэтически-метафизического настроения самого автора. Данное обстоятельство, безусловно, включает рецензируемую работу в традицию русской религиозной философии, феноменологические черты которой, как, например, у С. Франка или Н. Лосского, сущностно перемешаны с догматической метафизикой. Именно поэтому у Лишаева кроме временности появляется «за-вещенное» вещам Время с большой буквы, Первое Начало вещей, Единство мира и т. п. Поэтому у него не только данности выступают предметом рефлексии, но и *за-данности*. Основной метод автора в таких разворотах мысли от критики к квазирелигиозной метафизике – это беспроигрышное эзотерическое корнесловие хайдеггеровского типа. Надо отдать должное подобному лингвизму: Лишаев – как рыба в воде в стихии русского языка, в его корнях и приставках. Вот только всегда остаётся вопрос: язык – это то, что вплотную подводит нас к *самим вещам*, или то, что всё-таки нас *подводит* в другом смысле, то есть, по сути, уводит от вещей в мир языковых симуляций, чисто языковой реальности, типа хлебниковских времирей? Оставим этот вопрос открытым.

Очень интересная, продуманная, фактически новаторская и убедительная часть книги связана с аналитикой восприятия ветхого и выделения в этом восприятии отдельных типов. Тут проведена довольно тонкая и скрупулёзная работа. Ветхое только как *ущербность качества вещи* (прогнившие дома, разбитые дороги) – это обыденный опыт ветхого, где ветхое как ветхое ещё не воспринято. Захваченность ветхим – переживание скоротечности существования людей и вещей, опыт ветхого как такового, порождающий две противоположенные реакции – отшатывание и влечение. Наконец, созерцание ветхого – дистанцированный эстетический опыт ветхого. Работа Лишаева направляется, таким образом, на проведение различий в ноэтической сфере опыта, коррелятивно связанной с его предметным полюсом. В этом отношении автор следует основному принципу классической феноменологии, заключающемуся, как известно, в требовании рассматривать всякое «что» только в

перспективе различных «как», различных модусов данности. Лишаев дифференцирует акты виденья и созерцания, описывает созерцание ветхого в соотношении с созерцанием прекрасного и возвышенного, выделяет в созерцании ветхого эстетическое и этическое – все для того, чтобы в конечном итоге обосновать автономию ветхого, его неподчинённость классическим категориям эстетики.

Эстетика вообще – специализация автора, поле его профильного философствования, неслучайно он является создателем и руководителем Центра философских и эстетический исследований при Самарской гуманитарной академии. У Лишаева своя оригинальная концепция эстетики, выраженная им в ряде книг[1], заключающаяся в онтологизации чувственности, онтологическом анализе различных форм чувственной данности Другого (Бытия).

Кризис эстетики, а также ее актуальный ренессанс в современной европейской философии каким-то образом никак не сказались на стиле философствования автора данной монографии, он существует как бы сам по себе, вне существующих сегодня эстетических направлений, позиций и авторитетов, без оглядки на них, опираясь лишь на собственный опыт и философскую традицию. Лишаев не видит серьёзной надобности во включении своего высказывания в те или иные конвенциональные теоретические контексты, которые существуют в текущей мировой философии, отсюда единичное цитирование современных философов, отсюда практически полное отсутствие ссылок на научные исследования по тематике, которая обсуждается в книге, например, по проблеме старости (последняя часть книги), отсюда характерное отсутствие обращения к зарубежным авторам, за исключением пары ссылок на Бодрийяра. Он как бы не хочет отвлекаться на подобные глупости, будучи погружённым в процесс описания значимого опыта. Вместо обычной академической легитимации своих мыслей, выражающейся в знакомом каждому длинном списке использованных научных трудов, он предпочитает опираться на произведения русских писателей: тексты Чехова, Бунина, Пришвина, Тютчева, Шукшина и т. д. служат ему не только материалом анализа, но как бы аргументом в защиту тех или иных собственных дескрипций.

Конечно, мы имеем здесь дело не с диссертацией и даже не с диссертационной монографией, а с авторской книгой, где, разумеется, хозяин – барин, однако книга эта всё же преследует цели философской систематики в отношении исследуемой темы. Поэтому это не вопрос жанра, а, скорее, вопрос позиции. Подобное позиционирование акта философствования, сочетающее гордость одиночки, теоретический изоляционизм и вместе с тем риск самостоятельности, притязания на *свою философию*, безусловно, имеет право быть. Даже несмотря на то, что, как говорила замечательный

---

[1] Лишаев С.А. *Эстетика Другого: Монография*. Самара: Самар. гуман. акад., 2000; Лишаев С.А. *Эстетика Другого: эстетическое расположение и деятельность: Монография*. Самара: Самар. гуман. акад., 2003.

философ и социолог Н.Н Козлова, ответственное цитирование того разнообразного контента, который так или иначе поучаствовал или участвует в твоей мысли, пусть даже косвенно и опосредованно, – долг вежливости по отношению к его создателям. Я не буду обсуждать плюсы и минусы авторского позиционирования в книге – очевидно, что тут есть и то, и другое; в конечном счёте, всё решает интеллектуальный и дискурсивный таланты философа. А подобные таланты у автора *Старое и ветхое*, безусловно, на лицо.

Открывая в эстетической теории совершенно новый неклассический пласт – ветхое, эстетику которого определяет не пространство, а время, Лишаев пытается также всмотреться в теоретические возможности своего открытия. Это и возможность мыслить время вне «принципов историчности и субъективности» (с. 98), и «возможность мыслить пространство и время в их совместности в горизонте чистого присутствия» (с. 99), возможность более чёткого различения привычных эстетических диад прекрасное/красивое, возвышенное/высокое, ветхое/старое, возможность последовательного различения *эстетики бытия* и *эстетики сущего*, у каждой из которых есть свои феномены и категории, возможность обнаружения новых мотивов мирового искусства и, наконец, возможность новой проблематики историко-культурных исследований, перед которыми может быть поставлен вопрос об исторических и культурных особенностях «влечения к ветхому». Действительно масштабные замыслы, грандиозная исследовательская программа на годы вперёд.

Части вторая и третья посвящены *старому*. Различая старое и старинное, автор находит уникальный объект для описания созерцания старого – *старая фотография*. Тем самым Лишаеву удалось найти свою нишу в набирающем обороты в отечественной философии (в западной это существует уже несколько десятилетий) исследовательском движении в сторону философского анализа фотографии (работы Подороги, Савчука, Петровской и многочисленных авторов, работающих в парадигме визуальных исследований). Главная идея главы состоит в том, что старая фотография как разновидность бытовой семейной фотографии противодействует медийному забвению первичной реальности, возвращает «человека к общению с реальностью, к молчанию, к внутренней сосредоточенности, к тишине созерцания» (с. 130). Глава как раз посвящена тому, как именно старое фото добивается такого результата. Основной фигурант здесь также – время. Именно «работа времени» создаёт ауру старой фотографии, делает её предметом специфического эстетического опыта, вводя отсутствующее в присутствие, в световой образ, затевая странную борьбу между присутствием и отсутствием, «здесь» и «там», «тогда» и «теперь». Опыт созерцания старой фотографии сродни созерцанию ветхого, поскольку проходит через расставание с миром конечных вещей к восприятию самой временности и отрешённо-просветлённой встрече с Другим (не-сущего, Другого-как-бытия). Сходный опыт, согласно автору,

мы переживаем, созерцая фотографию на могильном кресте или надгробном памятнике. Автор справедливо считает, что старая фотография является одним из привилегированных способов вхождения в эстетическое событие.

Наконец, последняя глава книги посвящена старости. На мой взгляд, эта глава, по меньшей мере, наиболее спорная из всех, если не сказать наиболее тенденциозная. Не только потому, что автор здесь перестает работать в методологии анализа эстетических расположений и переходит к философии возраста, не только потому, что возраст, в том числе старость, он понимает здесь не феноменологически, а натуралистически, как определённый биологический этап, но и потому, что тут некие собственные идеологические установки автора сильно помешали непредвзятому философскому анализу. Вкратце передам суть авторского нарратива.

Итак, суть позиции такова: Новое время устремилось к прогрессу, культивируя этос перманентного обновления жизни, творчества, индивидуальности. Поэтому в аксиологическом отношении молодость вытеснила старость. Страх перед старостью, геронтофобия стали существенны там, где Модерн достиг своих успехов, прежде всего в Америке и на Западе. Со смертью деревни умерло почтение народа к «преклонным летам» и «сединам», а «устранение метафизической Вертикали в обществе принудительного гуманизма ... привело к выдвижению на первый план феноменов скорости и новизны» (с. 161). Молодым быть модно, старики сами стыдятся своей старости и подражают молодёжному стилю в одежде, поведении, хотят казаться активными, бодрятся, «цепляются за жизнь», хотят быть полезными. В медийном пространстве всё подается в упаковке молодости, о старости самой по себе нигде не говорят, эта тема не допущена к широкому обсуждению. А всему виной общество потребления, невиданных скоростей, экранных поверхностей, уничтожающих опыт тайны, и тотальных коммуникаций, уничтожающих ценность тишины и молчания. Геронтологи ничего не понимают, все, кто говорит о старости, говорят лишь о её физике или психофизике. Всё это связано со страхом перед реальностью, перед конечностью человеческого существования.

Геронтофобии близка практика обезболивания, омолаживания тела – в итоге постхристианский «обезболенный человек», который не хочет стареть, страшно далёк от реальности, он погряз в мире медийных симулякров. Геронтологи обманывают стариков, стремясь сделать так, чтобы они чувствовали себя нужными людям. А старики падки на эти чувства и впадают в самообман. На самом деле их «нужность», «полезность» в другом. Благо старости «состоит в том, что старость помогает человеку хотя бы в последние годы жизни освободиться от своей нужности (от необходимости быть полезным своим близким, обществу и “себе любезному”)» (с. 177). Старики, принимающие свою старость и смерть, *нечто знают*, они ближе всех к вечности. «Этим знанием, этой неспешностью и сиянием особой старческой красоты они нужны молодым и

достигшим зрелости людям больше всего. Они нужны как раз тем, что они не с нами» (с. 177).

Что сказать?! Схема и пафос ясны. Но, по моему мнению, они страшно далеки от реальности, примерно так же, как была далека от неё тотальная критика Маркузе, который видел в американце «одномерного человека», потому что смотрел только те телеканалы, где круглые сутки крутят рекламу, а на каналы, где с утра до вечера звучит классическая музыка, переключить не догадался. У Маркузе была «книжная» критика, у Лишаева она тоже питается медийными мифами и некоторыми штампами отечественной почвеннической литературы и философии. В таких вопросах, напрочь заросших эквивокациями, никак нельзя обойтись без историзма, без социального мышления.

Давайте спросим себя: это когда и где уважали старость как таковую, уважали не в идеологических доктринах, а в повседневности? С таким же успехом можно сказать, что XX век – это век открытия старости, как, кстати, и детства. Вспомним ритуальные практики убийства стариков и больных в архаических обществах. Старость всегда приравнивалась к болезни по причине нетрудоспособности старого человека. Стремление к молодости и здоровью – это не завоевание Модерна, а идея человека во все времена, как и мечта о бессмертии. Она имеет онтологические корни. Отсюда постоянные, в том числе в Средние века, поиски эликсира молодости, отсюда запечатлённые в фольклоре всех народов отчаянные попытки омоложения старого человека при помощи волшебства. Ю.Е. Арнаутова, например, пишет про древнегерманскую, античную и ветхозаветную традиции, в которых господствовала «абсолютно земная ориентация всей системы моральных ценностей и норм, обусловившая признание здоровья, физической силы и молодости позитивными ценностями»[2]. Конечно, христианство принесло идею смирения: старость и смерть теперь должны были приниматься как часть порядка вещей, который нельзя изменить (при всём желании). Но всегда есть разница между официальной доктриной, обусловленной интересами производящей эту доктрину институтов, и повседневной жизнью людей. Сугубо православный, иноческий институт старчества, служащий, видимо, парадигмой для автора, выдаётся в работе за содержание всего традиционного общества.

Далее: современное общество отнюдь не «обезболенное», побеждена острая боль, а хронической боли, к сожалению, стало гораздо больше. И, наконец, Запад, и Америка в том числе, – это территория реабилитированной и даже культивированной старости. Если раньше старику оставалось только ждать своей кончины, потому что он никому не был нужен, то теперь старый человек получил возможность жить полноценной жизнью, ему открыты все впечатления бытия: и досуг, и образование, и путешествия, и соци-

[2] Арнаутова Ю.Е. *Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века*. СПб.: Алетейя, 2004. С. 143.

альные сети. Общество стареет. Старый американец не молодится, он просто живёт полной жизнью, не бегая от смерти, но и не приближая её. Это завидная участь. А Россия – это страна униженной старости, при очевидной чиновничьей геронтократии. «Старикам здесь не место» – это про Россию. Именно поэтому здесь нужен совсем другой дискурс старости: социальный, гуманистический, геронтологический, антидискриминационный.

Могу согласиться (с рядом оговорок) лишь с той положительной типологией *этоса старости*, которую Лишаев предлагает в конце книги. Он различает принятие человеком собственной старости (подлинная старость) или её непринятие (неподлинная старость). Первая старость может переживаться «под знаком старого» (этос подведения итогов, завершения начатого), может переживаться «под знаком ветхости» (этос полной отрешённости от жизни, всего мирского, открытость Другому). Этос «ветхого старца» – часть христианской традиции и коррелят философии как «искусства умирания».

Итак, перед нами очень оригинальная и последовательная в своих новаторских идеях книга. Она убедительно и эвристично вводит в философию совершенно новые феномены (ветхое и его производные), намечая большие тематические перспективы в различных отраслях философии. Она предлагает по-новому взглянуть на «вечные вопросы», погружая нас в кропотливую феноменологическую работу тонких различений в определённом регионе опыта, и вместе с тем вносит свой вклад в тотальную критику современности. Наконец, она побуждает к серьёзному спору, что также является неотъемлемым атрибутом настоящей философии.

Виталий Лехциер

SLAVOJ ZIZEK
FIRST AS TRAGEDY, THEN AS FARCE
Verso, London – New-York, 2009

Последние книги Славоя Жижека посвящены защите коммунизма как единственно возможного адекватного ответа на вызовы современности во всех её модусах (культурных, социальных, политических, экономических), а равно и защите универсальной солидарности как единственно возможного основания для коммунизма в противовес ставке на партикулярные идентичности. Не стала исключением и эта книга. Поскольку «фирменный» стиль Жижека, изобилующий примерами из масс-медиа, политической жизни, литературы, кино и т. д., создаёт такую ткань повествования, которую сложно воспроизвести в небольшой по объёму рецензии, эффективнее будет последовательно обращаться к каждому разделу *First as Tragedy*, пытаясь извлечь из них сухой осадок.

Итак, в разделе *Введение: Уроки первого десятилетия* Жижек объясняет смысл названия, позаимствованного у Маркса: трагедия – это события 9/11, фарс – экономический кризис 2008 года. Какое же историческое событие скрывается за двумя указанными модусами? Этим событием является крах утопического ядра господствующей идеологии современного капитализма. В первом случае ниспровергается милленаризм мультикультурной либеральной демократии, во втором – утопические представления о спасительной роли и естественном характере «свободного рынка» и капиталистической экономики в целом. Тем самым определена и архитектоника книги: в первой главе даны абрисы утопизма современного капитализма, во второй представлено жижевское понимание того, как сегодня возможна коммунистическая стратегия.

Первая глава с броским названием «Глупый, это же идеология!» начинается с раздела *Капиталистический социализм?*. Жижека удивляет реакция на развернувшийся финансовый кризис: *во-первых*, представление о том, что он разразился неожиданно. Удивительно, как быстро забывается, что и титулованные экономисты, и политические активисты на протяжении долгих последних лет предупреждали об опасности, подстерегающей современные финансовые рынки. *Во-вторых*, удивляет реакция консервативных кругов на предпринятые ЕС и новой администрацией США меры – они осуждаются как «социалистические» и несправедливые. Социализм, к примеру, видят в том, что государству начинается отводиться бóльшая роль в регулировании рынка, чем до сих пор. Жижек развенчивает этот довод консерваторов: государство всегда вмешивалось в экономику,

к примеру, применяя протекционистские барьеры. Здесь автор обращается к показательной истории государства Мали, которое оказалось разорённым в результате мер, принятых США и ЕС – якобы главных идеологов «свободной торговли» – по защите своих рынков (p. 15–16). Несмотря на то что консерваторы говорят некоторые верные вещи, они делают это для того, чтобы развязать себе скованные государством руки, а не ради большей справедливости, как утверждают то сами. Вывод Жижека – в антикризисной политике нет ничего социально справедливого, но и нельзя поддаваться на уловки правых: вопрос не в том, нужно ли госвмешательство в экономику (оно и так есть), а в том, какое это должно быть вмешательство.

Следующий раздел – *Кризис как шокотерапия*. Здесь задействованы идеи Наоми Кляйн о том, что все социальные потрясения последних десятилетий можно рассматривать как спланированные меры по введению капиталистических отношений в новых регионах. «Внедрение рыночной экономики становится гораздо легче, если путь к этому вымощен какой-либо травмой (природной, военной или экономической), принуждающей людей к тому, чтобы стрясти с себя "старые привычки", и превращающей их в идеологическую *tabula rasa*, в выживших после собственной символической смерти, в готовых принять новый порядок» (p. 18–19). То же происходит и в развитых демократиях – людей пугают «чрезвычайным положением» и призывают приостановить действие демократических институтов ради их же спасения. Капитализму, следовательно, кризис не только не помеха, но и подспорье. Единственная проблема – его утопизм, пусть и скрываемый, вряд ли может пережить такие мощные потрясения.

Структура вражеской пропаганды. Именно поэтому господствующая идеология направлена не против конкретных политических сил (для этого есть полиция). Суть её утопизма – в отрицании самой возможности альтернатив, в объявлении себя «единственной возможностью». Для этого, *во-первых*, задействуется новое разделение – не столько классовое, сколько культурное. К примеру, популисты противопоставляют не рабочих и эксплуататоров, а честных простых людей с правильным образом жизни и развращённых гедонистических либералов, глумящихся над традиционными ценностями. Те, кто попадаются на эту удочку, играют против себя: целью такого разделения является устранение препятствий для крупных финансовых игроков, а не защита «простого образа жизни». Точно такой же иллюзией, *во-вторых*, является представление о том, что финансовый капитал – это результат личных пороков – жадности, «погони за наживой» и т. д. Нет границы между «честным» капитализмом и такой «погоней» – это одно и то же. Осознание опасности финансовых спекуляций не избавляет от участия в них – оно зависит не от личной нравственности, но от структурных законов нашего общества. И жертвы популизма, и жертвы «психологизации» рынка играют против себя. Как объяснить такое нанесение ущерба

самим себе? Это свидетельство материальной силы современной идеологии (p. 37).

Человеческое, слишком человеческое… Одним из мощнейших её оружий является обращение к некоей аутентичной человечности, подлинной *Самости*, лежащей вне ограничивающих социальных и культурных рамок. В чём же опасность такого обращения? Оно всегда основано на партикулярном материале (этническом, религиозном, половом и т. д.), что заставляет вспомнить кантовское разделение частного и универсального использования разума. Растущему обращению к приватности надо противопоставить павловскую универсальность: когда Павел говорит о том, что «нет ни эллина, ни иудея», это не значит, что мы все – одна большая счастливая человеческая семья. Это означает, что все люди делятся по универсальному критерию, оставляя приватные идентичности второстепенными: это деление на христиан и врагов христианства. Так и сегодня – надо отстаивать ту идею, что есть те, кто борется за эмансипацию, и те, кто борется против неё (p. 44).

Ещё один пример «очеловечивания токсичного Другого» ради собственного комфорта – поддержка массами популистских политиков типа Берлускони. Жижек призывает быть внимательными к этой клоунаде «простого парня, такого же, как вы все», – за этим фасадом скрывается жёсткая и жестокая фигура, и, возможно, в будущем все страны получат своего «Берлускони» (p. 51).

Новый дух капитализма. Утопизм проступает ещё и в том, что сегодня мы покупаем не вещи, но определённый опыт. Причём требуется, чтобы этот опыт способствовал развитию моей аутентичной личности, настоящего Меня, когда я не просто потребляю, но делаю тем самым что-то значимое и т. д. Дух 1968 года впитан и представлен как приказ наслаждаться, но проблема в том, что идеи 68-го позабыты. Ведь главная его мысль – научиться самоопределению, в то время как приказ наслаждаться не меняет распределение власти и возможности. В современном обществе мы не имеем прав для определения себя, нам просто много позволено (p. 58–59). Весь этот современный карнавал идентичностей лишь заставляет вспомнить Маркузе и его работу *Jargon of Authencity* – господствующая идеология использует «поиск Самости» для запуска бесконечного процесса потребительского «пересозидания себя».

Меж двумя фетишизмами – пожалуй, важнейшая глава в книге. Как понять эту форму существования современной идеологии, когда она пытается представить себя в качестве не-идеологии? Идеологическая иллюзия может существовать в двух режимах – симптоматическом и фетишистском. Симптом проявляется там, где подавленные силы обходными путями прорываются на поверхность идеологической иллюзии, стремящейся представить идеальную картинку Истины. В случае с фетишизмом лживость идеологии не подавляется, а, наоборот, воплощается в какой-либо фигуре, вещи.

Два модуса фетишизма – позволяюще-циничный (либеральное *anything goes* как безразличие ко всему, кроме собственной выгоды)

и популистско-фашистский (есть какой-то скрытый агент, который во всём виноват – евреи, мигранты и т. д.). Учёт того, что сегодня мы находимся меж двумя фетишизмами, крайне важен для критики идеологии: «Было бы роковой ошибкой полагать, что когда-либо в будущем мы убедим фашистов в том, что их "настоящим" врагом является капитал и что они должны отбросить партикуляристские религиозные/этнические/расистские формы своей идеологии, дабы объединить усилия с эгалитарным универсализмом» (p. 70). Фетиш – это не обман, сфабрикованный внешними силами, это результат самообольщения, от которого фетишисты и не собираются отказываться. Обычного просветительства здесь мало, необходима тщательная работа по критике идеологии фашизма и партикуляризма. Проблема же либерального фетишизма в том, что он наивен – циники полагают, что видят за идеями реальные движущие силы (власть, секс, деньги и т. д.). Но это самообман – идеи обладают материальной силой, в том числе и идеи самих циничных либералов.

Развернувшийся кризис показывает, что традиционная топология политических сил (левые, либеральный центр, правые) в корне не верна: вместо того чтобы располагать правых и левых по краям центра, правильным будет противопоставить левых, с одной стороны, либералов и правых – с другой. Проблема либерализма в том, что он не может отстаивать свободу и, предоставленный себе, скатывается в правый экстремизм, который оказывается его оборотной стороной.

И снова коммунизм! Жижек считает, что критика в адрес Бадью и его самого со стороны Капуто симптоматична: люди почему-то полагают, что социальные и культурные проблемы требуют своего технического решения и не нуждаются в антикапиталистической стратегии. «Что если отдельные дисфункции капитализма, перечисленные Капуто, не просто случайные неисправности, но структурно необходимы?» (p. 78). Либерализм непоследователен: если дело касается проблем СПИД, голодающих регионов, недостатка воды и т. д., то он призывает к постепенности. Когда же речь зашла о спасении финансовой системы, то одни лишь США в обход всех демократических процедур моментально потратили на это 700 миллиардов долларов. Даже Клинтону пришлось признать, что его администрация допустила ошибку: продовольствие не должно быть товаром. Из-за этой ошибки над миром нависла угроза голода. Что же должны в такой ситуации делать люди? Почему не обратиться к коммунизму?

Вторая глава книги – «Коммунистическая гипотеза» – начинается с раздела *Новое огораживание общего* [commons]. Либерализм неспособен разрешить принципиальные антагонизмы современного общества, к коим относятся: а) надвигающаяся экологическая катастрофа; б) несоответствие понятия «частной собственности» по отношению к т. н. «интеллектуальной собственности»; в) социально-этические последствия нового технонаучного развития (осо-

бенно в биогенетике); г) создание новых форм апартеида, новых стен и трущоб (p. 91). Вслед за Хардтом и Негри Жижек видит основание первых трёх антагонизмов в «приватизации, присваивании общего». Мы все пролетарии, но в более радикальном смысле, чем у Маркса, – его пролетариат мог потерять только цепи, мы же в опасности потерять всё, сами основания нашей жизни. Мы превращаемся в картезианского субъекта, лишённого своей субстанции. Важно то, что между первыми тремя антагонизмами и последним – Жижек также формулирует его как «пропасть между Исключённым и Включённым» – есть принципиальное различие.

Социализм или коммунизм? Первые решают проблему выживания, последний – проблему справедливости. Можно представить себе авторитарное социалистическое государство, которое остановит процесс приватизации общего, но при этом останется капиталистическим по сути, не только не преодолевая пропасть между Включёнными и Исключёнными, но и всячески её удерживая, к примеру, за счёт обращения к «органическим сообществам». «Нет ничего более "приватного", чем государство-сообщество, воспринимающее Исключённых как угрозу и обеспокоенное, как удержать их на должной дистанции». Следовательно, социализм – не подготовительная фаза для коммунизма, а его первый антагонист: будущее будет или социалистическим, или коммунистическим. Ведь коммунистическая стратегия настойчиво заявляет, что решение первых трёх проблем возможно, только если будет решена последняя – проблема равенства. Здесь Жижек солидаризируется с Лефевром и Рансьером в том, что исключённые из общества группы воплощают в себе универсальность, на которую должна ориентироваться любая эмансипационная политика. Эта универсальность не схватывается ни либеральным мультикультурализмом (он признает лишь «то же самое»), ни фукианским анализом. Жижек и Бадью согласны с фукианцами, что всепоглощающая система власти вбирает в себя все группы, но Исключённые – это не те, которые отсутствуют, но те, кто представлен особым образом: без места в структуре.

«Публичное использование разума». Коммунизм основан на прямой связи между конкретностью и универсальностью, в обход партикулярных идентичностей (этнических, культурных, социально-групповых и т. д.): «...человек участвует в универсальном измерении "публичной" сферы именно как конкретная (*singular*) индивидуальность, изъятая из её идентификации в сообществе или даже противопоставленная ей – быть по-настоящему универсальным означает быть радикально конкретным» (p. 105).

«...в Гаити». Но для понимания стратегии коммунизма недостаточно кантовского противопоставления публичности и приватности: Жижек обращается к Гаитянской революции, произошедшей на волне энтузиазма после Французской революции. «Бывшие рабы Гаити восприняли лозунги Французской революции "более буквально", чем это сделали сами французы: гаитяне проигнорировали все имплицитные оговорки, которыми изобиловала идеология

Просвещения (свобода – но только для рациональных "зрелых" субъектов, не для диких, недоразвитых варваров, которые сначала должны пройти долгий процесс образования, дабы заслужить свободу и равенство…)» (p. 112). В этом разделе активно цитируется книга Susan Buck-Morrs *Hegel, Haiti and Universal History* – именно бескомпромиссный эгалитаризм гаитян и повлиял на Гегеля и его диалектику раба/господина. Очень важно сохранить эту универсальность равенства – зачастую третий мир ненавидит Запад не за колонизаторство в прошлом, а за способность к самокритике и пропаганду идей универсального эгалитаризма. Жижек поэтому призывает оставаться верными идеям модерна и противопоставлять иллюзорному возвращению к традициям и органической цельности модерную идею автономного самоопределения, ссылаясь при этом на Франца Фанона. Правильный вопрос – не «чему Гаити научилась у Европы?», а «чему Европа сегодня может научиться у Гаити?». Ответ – быть верным радикальному эгалитаризму.

Капиталистическое исключение. Поэтому закономерен вопрос – как следует отстаивать этот эгалитаризм сегодня? Как возможна революция там, где капитал постоянно себя революционизирует? Ранее левые полагали, что необходимо преодолевать границы капитализма, но если последний и сам это делает, что тогда? Ведь матрица (четыре «инварианта» у Бадью) Коммунистической Идеи – строгая *эгалитарная справедливость*, *террор* дисциплины, политический *волюнтаризм* и *вера в людей*, – «не может быть преодолена постмодерной, постиндустриальной или постугодно-какой динамикой». Жижек солидарен с Бадью в том, что ответом может быть стратегия «вычитания» [subtraction]. У Бадью «вычитание», наподобие гегелевского *Aufhebung*, сочетает в себе несколько смыслов: а) изъять, разъединить; б) свести сложность ситуации к её минимальному различию; в) разрушить существующий порядок. Как и у Гегеля, эта структура должна пониматься в единстве: «Необходимо изъять себя из погружённости в ситуацию так, чтобы это изъятие сделало зримым "минимальное различие", обосновывающее множественность ситуации, и тем самым осуществило его дезинтеграцию, подобно тому как изъятие одной карты из карточного домика вызывает коллапс всего сооружения» (p. 129).

Капитализм с азиатскими ценностями… в Европе. Без коммунизма для демократии, свободы и эгалитаризма нет будущего. Считается, что капитализм невозможен без демократии и рано или поздно к ней ведёт. Что если китайский капитализм, к примеру, оказывается не отголоском нашего прошлого (период первоначального накопления капитала), но нашим будущим? Что если азиатский кнут и европейский фондовый рынок – гораздо более жизнеспособное сочетание, чем рынок и либеральная демократия? Что если демократия сегодня становится не спутником капитализма, а препятствием для него? Отсюда понятно: либеральную демократию необходимо заменить диктатурой пролетариата.

От прибыли к ренте. Для понимания того, что это значит, необходимо учесть следующее. Эксплуатация в классическом смысле сегодня невозможна – она принимает форму «превращения прибыли в ренту». Вот откуда рост авторитаризма в современных государствах – «естественные» законы рынка не подходят для отношений, основанных на ренте. Для них необходимо прямое регулирование со стороны государственных аппаратов. Поэтому де-территориализация идёт рука об руку с усилением государственных аппаратов.

«Мы те, кого мы так ждали». Для установления диктатуры пролетариата и противостояния социалистическому авторитаризму мы должны иначе понять время и историю. Событие само ретроспективно создаёт свою необходимость, необходимость того, чтобы оно случилось, а вовсе не какая-то цепь исторических детерминаций необходимо вызывает к жизни Событие. «Уверенность, которая требуется для действия, основана не на знании, но на вере. Настоящее действие никогда не является интервенцией в абсолютно прозрачную для понимания ситуацию» (p. 152). Следовательно, необходимо признать платоновскую идею о правителях-философах катастрофичной. Дело не только в развенчании тоталитаризма, но и в настойчивом разведении Знания и функции Господина настолько далеко друг от друга, насколько это возможно. Лидер больше не может претендовать на привилегированный доступ к знанию, на предвидение будущего и «становится таким же идиотом, как и все остальные». Единственный верный ответ тем современным левым, которые ждут прихода нового революционного агента, заключается в поговорке индейцев хопи, представляющей классический образец гегельянской диалектики субъекта и объекта: «Мы те, кого мы так ждали» (аналог – лозунг Ганди: «Стань теми переменами, которых так ждёшь в этом мире»). Но ни в коем случае не следует понимать это высказывание в инструменталистском смысле, как будто мы и являемся тем самым привилегированным агентом, чья роль предопределена исторической необходимостью. Нет Большого Другого, а даже если бы он и был, то действовал бы против нас, поскольку единственное спасение сегодня – действовать наперекор исторической необходимости.

В качестве вывода можно сказать следующее. Жижек, конечно, легко уязвим для критики – к примеру, непонятно, почему коммунизм можно «перезагрузить», в то время как «неисправности» капитализма объявляются конститутивными и неустранимыми? Но при этом нельзя отказать словенскому философу в проницательном формулировании стоящих перед нами проблем – они легко могут быть упущены шаблонным мышлением и требуют от мысли движения поперёк принятым схемам. К примеру, отстаивание важности универсалистской политики в противовес партикуляризму консерваторов и релятивизму либералов может сильно озадачить привычное представление о современной левой мысли. В самом деле, не сон ли это? Жижек практически слово в слово повторяет

Хабермаса: «Модерн – проект незавершённый», и мы должны его продолжать, если хотим сохранить свободу и равенство. Пожалуй, и в современном мире в целом, и в Беларуси в частности защита универсализма в пику традиционалистским чаяниям и обожаемым популистским политикам – Берлускони здесь лишь один возможный пример – интеллектуальное предприятие, которого очень не хватает.

Влад Новицкий

АНОНС

Философско-культурологический журнал «Топос»
объявляет о сборе материалов в **№ 1, 2011 года**

Тема номера –
«Пространственный поворот» в современных социальных и гуманитарных науках

Приглашенные редакторы: Юлия Бедаш и Сергей Любимов

Цель номера – проанализировать причины и следствия «пространственного поворота», который можно наблюдать последние десятилетия в социальных и гуманитарных исследованиях. Почему в различных исследовательских областях возникает необходимость в пересмотре традиционно сложившихся представлений о пространстве (в том числе о городе, границе, доме, родине, рабочем месте, пространственной идентичности и т.д.)? И можно ли сегодня говорить о возникновении новых исследовательских парадигм, позволяющих корректно описывать и диагностировать актуально переживаемые социально-пространственные изменения?

Основные темы номера:
– социальное измерение пространства;
– тело- медиа-пространство;
– пространство и власть;
– городские пространства;
– пространство и глобализация.

Последний срок представления материалов: ***1 февраля 2011 г.***
Материалы высылать на **два адреса**:
journal.topos@ehu.lt и **yuliya.biedash@ehu.lt**

Информация для авторов

К рассмотрению принимаются оригинальные статьи (до 1 п.л.), рецензии (до 0,5 п.л.) и переводы (при наличии авторских прав). Материалы можно представлять на русском, белорусском, английском, немецком или французском языках.

Статьи должны сопровождаться краткой (до 250 слов) аннотацией на английском языке с указанием (на англ.) имени автора, названия и 5-7 ключевых слов. Материалы присылать в формате «doc» или «rtf». Ссылки и примечания оформляются в виде постраничных сносок. Примеры оформления цитат см. ниже. В сведениях об авторе просим указать: ученую степень и звание (если есть), институциональную принадлежность (место работы).

Материалы присылать по адресу: **journal.topos@ehu.lt**

1. Toulmin S. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press 1992, p. 31.
2. Held K. *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit* // C. Jamme und O. Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1989, S. 13–39.
3. Хайдеггер, указ.соч., с. 54.
4. Ibid., p.15.
5. Там же, с. 78.

Call for submissions
Journal for philosophy and cultural studies ***Topos***
published by the European Humanities University (Vilnius)
wellcomes submissions for publication

A special topic of the next issue is
"Spatial Turn" in Contemporary Social Sciences and Humanities

Guest editors: Yuliya Biedash and Siarhei Liubimau

The aim of this issue is to analyze causes and consequences of "spatial turn" observed in social sciences and humanities over last decades. Why does the necessity to revise traditionally established notions of space (and spatial configurations like city, border, home, homeland, workspace, spatial identity, etc.) emerge in various research fields? Is it possible to talk about the rise of new research paradigms, which enable adequate depiction, and diagnosis of currently lived socio-spatial transformations?

The thematic cluster of the issue includes the following topics:
– the social dimension of space;
– body – media - space;
– space and power;
– urban spaces;
– space and globalization.

Deadline for submissions: ***February 1, 2011***

Manuscripts should be addressed to:
journal.topos@ehu.lt and yuliya.biedash@ehu.lt

Contributions can be presented in English, German, French, Russian and Belarusian. They should not exceed 40.000 characters for articles and 20.000 characters for reviews.
Contributions should be sent in doc or rtf format. Authors do the proof-reading of their texts.
The author should include an abstract of the article of no more than 250 words as well as five keywords in English. Please attach also a short CV (name, grade, position, institution). For notes and references, only footnotes should be applied. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers using the automatic footnote feature in Word. Citations and literature should be put down according to the rules applied in the examples listed below.

1. Toulmin S. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press 1992, p. 31.
2. Held K. *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit* // C. Jamme und O. Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1989, S. 13-39.
3. Ibid., p.15.
4. Хайдеггер, указ.соч., с. 54.
5. Там же, с. 78.

Формат 70х100 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 19,35. Тираж 300 экз.
Отпечатано: «Petro Ofsetas»
Žalgirio g. 90, LT-09303 Vilnius